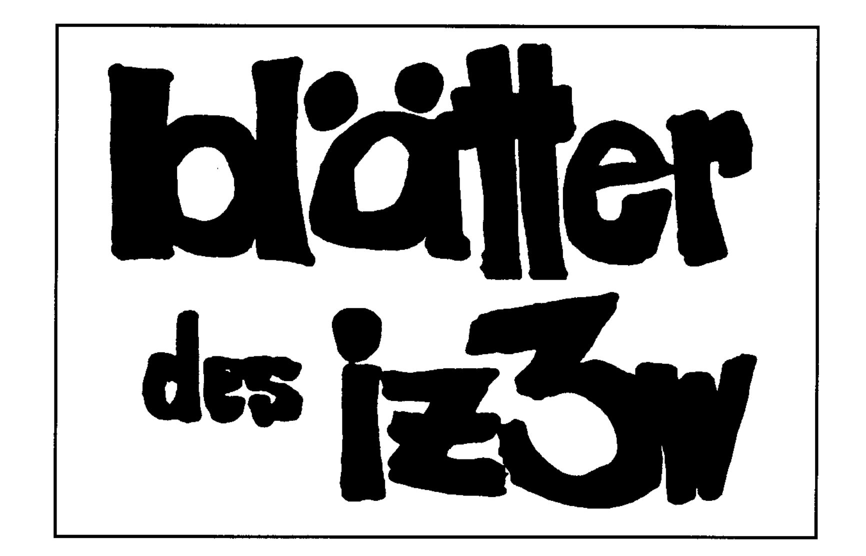
Nr. 215 August 1996

8 DM M 3477 F



informationszentrum dritte welt

Alles Opium?

Religiöse Sinnstiftungen in der Moderne

außerdem:

Zentralasien Die Dritte Welt Moskaus

Soziokultur Geschichte des schwarzen Boxsports

Kurdistan Mystifizierung einer Befreiungsbewegung

Inhalt

Süd-Nord

Nord-Süd

Alles Opium?

Religiöse Sinnstiftungen in der Moderne

Neue Besen trennen besser

Israel traut Peres nicht

Eine klare Mehrheit jüdisch-israelischer Wähler hat sich für Benjamin Netanjahu als Ministerpräsident entschieden. Netanjahu konnte sie überzeugen, daß er ihre persönliche Sicherheit wiederherstellen würde. Das erste Oslo-Abkommen mit der PLO war noch auf breite Unterstützung gestoßen, weil es die palästinensische Autonomie auf Gaza und Jericho reduzierte, während Israel nichts wesentliches aufgab. Nach Oslo II jedoch – Israel zog sich aus den meisten Westbank-Städten zurück, und in Jerusalem und Tel Aviv gingen Selbstmord-Bomben hoch – verloren Rabin und Peres ihre Mehrheit. Die israelischen Wähler bestraften die Arbeitspartei für ihr Bündnis mit den arabischen Parteien und Meretz ebenso wie für ihre Weigerung, die religiösen Parteien an der Regierung zu beteiligen.

Die Niederlage von Peres war eine große Überraschung für viele, die die Wahl als Prüfstein für den Friedensprozeß ansahen. Große Hoffnungen verknüpften sich mit einem Peres-Sieg. Die palästinensische Führung hatte sich für seine Unterstützung aufgeopfert, und ähnliches galt für die Mehrheit der Araber in Israel. Trotzdem ist es unangebracht, die Gegenüberstellung Peres-Netanjahu als Wahl zwischen Friedens- oder Kriegspolitik zu sehen.

Peres – der Architekt der Osloer Vereinbarungen, Favorit des Auslands, Friedensnobelpreis-Träger, Pionier bei der Eröffnung von Beziehungen mit arabischen Ländern – verlor die Wahlen, weil er seinen Ansatz weder dem israelischen noch dem palästinensischen Volk verkaufen konnte. Seine Taktik bestand darin, Arafat ein paar Autonomie-Inseln zu geben, jüdische Siedlungen aber bestehen zu lassen bzw. sie sogar auszubauen. Jerusalem sollte den Palästinensern verschlossen bleiben. Israel würde die Kontrolle über Sicherheit, Wasser, Land, Elektrizität, Kommunikationswege und Grenzübergänge behalten. Die fortgesetzte Abriegelung war der Vorbote einer permanenten Trennung zwischen den beiden Völkern. Israel verhindert die Entwicklung der Infrastruktur in den palästinensischen Gebieten und fördert mit dieser Politik Arbeitslosigkeit, Hunger und Verzweiflung. In diesem Kontext zündeten Hamas-Terroristen die Bomben auf den Straßen Tel Avivs und Jerusalems. Für die Israelis waren diese Angriffe der entscheidende Beweis, daß die Palästinenser von den jüdischen Zentren ferngehalten werden müßten. Das Schlagwort „Trennung" hatte Rabin an die Macht gebracht. Netanjahu gebrauchte dasselbe Motto, um die Arbeitspartei zu besiegen: Er würde einfach besser trennen.

Netanjahu verzichtete im Wahlkampf auf den Slogan „Groß-Israel", dem Likud-Banner früherer Jahre. Nirgendwo erwähnte er „das historische Recht des Volkes von Israel auf das Land Israel". Die jüdischen Siedlungen tauchten in den Likud-Wahlkampfspots nicht auf. Das Wort „Hebron", in der Öffentlichkeit ein heißes Eisen, kam nicht über seine Lippen. Es gab nur ein politisches Thema, das er immer wieder und mit Vehemenz vorbrachte: Jerusalem. Peres, so die Behauptung, würde die ewige Hauptstadt Israels wieder teilen.

Das Peres-Team unternahm alles, um zu demonstrieren, daß die Arbeitspartei dem nationalen Konsens ebenso verpflichtet sei wie der Likud. Bemüht versteckte er Arafat, seinen Friedensnobelpreis-Partner. Selbst das Bild von Rabin tauchte in den meisten Sendungen nicht auf – aus Furcht, den Zorn der rechten Öffentlichkeit zu erregen. Das Wahlkampfbüro der Arbeitspartei behauptete, daß der Gebrauch des Images von Rabin oder dessen Ermordung als Anklage gegen Likud oder Mafdal verstanden würde, in deren Basis die Arbeitspartei fischen wollte. Jossi Beilin, ein enger Berater von Peres, erzielte vor den Wahlen mit der Siedler-Führung sogar ein Abkommen über ein politisches Programm, wonach der existierende Status der meisten Siedlungen in den Abschlußverhandlungen mit den Palästinensern garantiert würde.

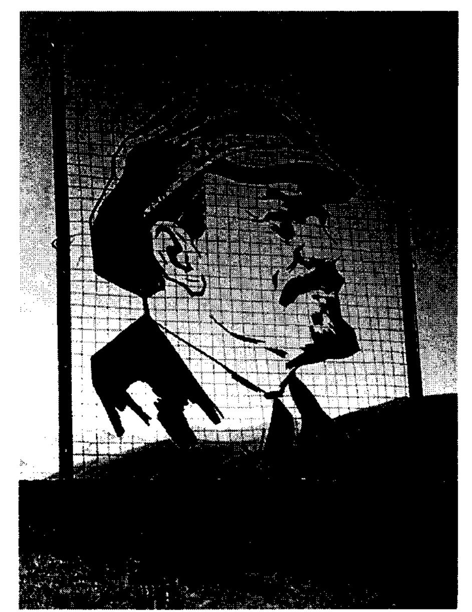
Peres schwankte. Einerseits blieb er einem harten, sicherheitsorientierten Ansatz treu, der die Einigkeit des zionistischen Lagers auf jeden Fall bewahren sollte. Andererseits nahm er weder Mafdal in die Regierung auf noch stellte er die Rückkehr der Schas-Partei sicher. Dadurch hing die Regierung weiterhin von den arabischen Stimmen in der Knesset ab. Die israelische Öffentlichkeit empfand diese Politik als Schwäche und Zaudern.

Es ist noch zu früh, um mit Bestimmtheit beurteilen zu können, welche Politik Netanjahu betreiben wird. Peres hatte sich auf die Partnerschaft mit Arafat verlassen, der das Feigenblatt für die strategischen Ziele Israels war. Jetzt ist klar, daß die israelische Öffentlichkeit das Spiel nicht mitspielen will. Auch die bloß kosmetischen Zugeständnisse an Arafat wurden von ihr nicht geschluckt. Netanjahu hingegen deutete an, daß er mit Arafat weiterarbeiten wolle, unter der Bedingung allerdings, nichts dafür zu bezahlen. Sein Konzept sieht folgendermaßen aus: Arafat behält Gaza und ein paar Westbank-Kantone, die von Siedlungen umgeben sind. Die Verhandlungen zum endgültigen Status werden ohne Zieltermin geführt. Gleichzeitig zielt Netanjahu darauf ab, den Haschemiten-Monarch in die Westbank zurückzuholen, um Arafats Einfluß zu neutralisieren und Israels strategische Kontrolle über die Region zu wahren.

Aber derselbe Widerspruch, über den Peres stolperte, erwartet auch Netanjahu: Das palästinensische Volk wird nichts anderes akzeptieren als einen lebensfähigen Staat, was die Israelis jedoch nicht gutheißen wollen. Die Führer der arabischen Welt traten in einmaliger Weise zusammen, um Peres zu unterstützen, und sie werden dasselbe Diktat, das sie von ihm annahmen, dem Likud versagen. Peres' Sturz ist der Zusammenbruch einer Illusion – daß der Schein einer Friedenspolitik Frieden zuwege bringen würde, daß ein Mechanismus Ersatz für Substanz sein könnte. Diese Illusion teilten die korrupten arabischen Führungen, einschließlich der palästinensischen. Solange der diplomatische Prozeß nicht einer gerechten Lösung mit wirklichen israelischen Zugeständnissen zustrebt, werden diese Führer weiterhin Schwierigkeiten haben, ihren Völkern die neue US-gesponserte Weltordnung zu verkaufen.

Assaf Adiv

Der Autor bewarb sich auf Listenplatz 1 der *Organization for Democratic Action* um einen Sitz in der Knesset; Übersetzung: **Max Böhnel**.



Abhängig oder abgehängt?

Wohin treibt die „Dritte Welt" Moskaus?

Zu Zeiten der Sowjetunion waren die zentralasiatischen Republiken die „Dritte Welt" Moskaus – die Bemühungen einer Reintegration der GUS von seiten der russischen Regierung zielen darauf ab, daß dies auch so bleibt. Andererseits wird seit dem Ende des sowjetischen Systems über „Reformen" in einzelnen Staaten Anschluß an den Weltmarkt gesucht, auch im Interesse westlicher Industrieländer und derer Konzerne. Wird so die „Dritte Welt" Moskaus globalisiert?

Vor den russischen Präsidentschaftswahlen wurden über Monate hinweg große Schritte unternommen, die „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten" (GUS) auf eine engere Kooperation zu verpflichten. „Lockerer als die UdSSR, enger als die GUS" war für diesen Prozeß das Motto von Boris Jelzin. Ein Händeschütteln folgte dem anderem: Am 29. März diesen Jahres haben die Präsidenten der Russischen Föderation, Weißrußlands, Kasachstans und Kirgisistans einen Vertrag über engere Zusammenarbeit geschlossen, eine „Mini-GUS in der GUS". Die neue Bezeichnung lautet indessen „Gemeinschaft Integrierter Staaten" (GIS). Vereinbart wurde der Abbau von Zollschranken, eine gemeinsame Währung und freier Waren- und Kapitalfluß, aber auch Sozialpolitik und Kultur sind Gegenstand des Vertrages.

Noch enger wollen die Russische Föderation und Weißrußland innerhalb der „Gemeinschaft Souveräner Republiken" (GSR) zusammenarbeiten. Am 2. April 1996 unterschrieben die Präsidenten der beiden Länder den bisher weitgehendsten Kooperationsvertrag innerhalb der GUS, der die Bereiche Wirtschafts-, Außen- und Verteidigungspolitik umfaßt, die mittels der Schaffung überstaatlicher Organe vereinheitlicht werden sollen.[1]

Wie ist nun die Eile, mit der die Reintegration der GUS-Staaten von seiten Moskaus forciert wird, zu verstehen? Sicher spielte der Wahlkampf eine Rolle, in dessen Verlauf Boris Jelzin, im Bündnis mit den Militärs, zum Vorreiter einer engeren Kooperation innerhalb der GUS avancierte, indem er sich die imperialen Verheißungen seines aussichtsreichsten Konkurrenten, des Vorsitzenden der Kommunistischen Partei der Russischen Föderation, Gennadi Sjuganow, zu eigen machte.

Das Bemühen, den „brüderlichen Banden" zwischen den ehemaligen Sowjetrepubliken wieder Ausdruck zu verleihen, ist kein schnell in Szene gesetztes Wahlkampfmanöver. Schon seit Jahren gibt es Bestrebungen im russischen Machtapparat, die Kontrolle über die GUS-Staaten wiederzugewinnen. Zwar gibt es dabei unterschiedliche Strategien und Schwerpunkte, was die wirtschaftlichen und/oder sicherheitspolitischen Aspekte betrifft, über das Ziel ist man sich jedoch einig: die Vormachtstellung der Russischen Föderation innerhalb und mittels einer gestärkten GUS. Eine Ausnahme bilden dabei nur jene wenig populären Kreise, die entweder die Schaffung eines 'ethnisch reinen Rußland' auf ihre Fahnen geschrieben haben, oder jene, die mit einem Kosten-Nutzen-Kalkül eine engere Zusammenarbeit – zumindest aller – GUS-Staaten ablehnen.

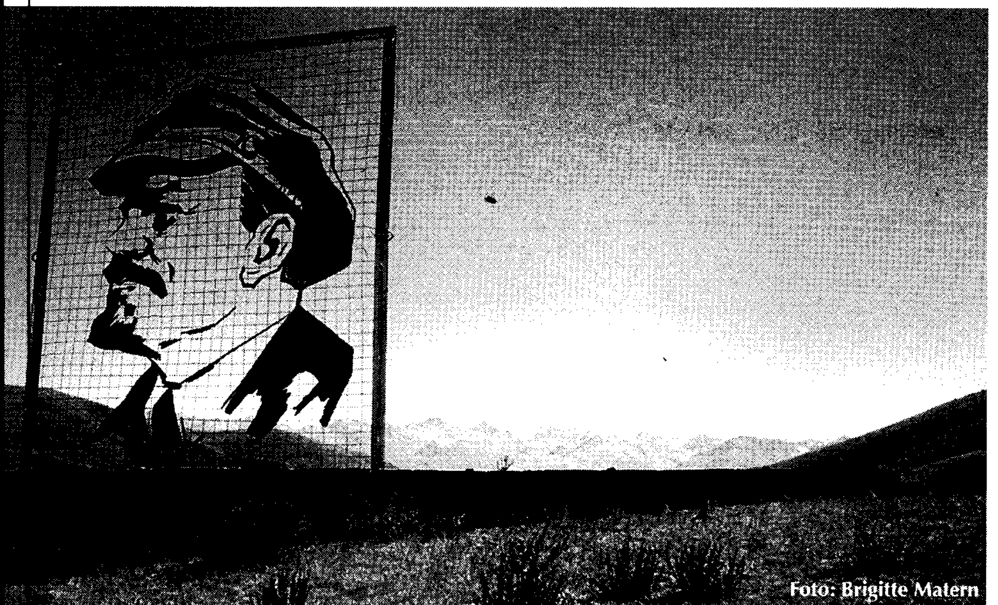
Wie stellt sich nun die Tatsache, daß die Russische Föderation die Reintegration der GUS zum Schwerpunkt ihrer Außenpolitik machte, für die wirtschaftlich schwachen Staaten innerhalb der GUS dar? Hinter der neutralen Formulierung „GUS" bleibt die kolonialistisch geprägte Struktur verborgen, die das Verhältnis der zentralasiatischen Republiken (ZAR) zur Metropole Rußland bestimmte und bestimmt.

Feste Bande zum „Nahen Ausland"

War die Russische Föderation nach der Auflösung der Sowjetunion ausschließlich auf Beziehungen mit den westlichen Ländern konzentriert, so wurden ab Mitte des Jahres 1993 ihre Interessen im „Nahen Ausland"[2] wieder zum festen Bestandteil russischer Außenpolitik. Begonnen hatte diese Entwicklung bereits ein Jahr zuvor mit dem „Vertrag über Kollektive Sicherheit", der am 15. Mai 1992 zwischen der Russischen Föderation, den zentralasiatischen Republiken – mit Ausnahme Turkmenistans – und Armenien abgeschlossen wurde. Georgien und Aserbaidschan sind – unter spürbarem Druck Moskaus – im September 1993 sowohl diesem Vertrag wie auch der GUS beigetreten. Mit der neuen Militärdoktrin, die im November 1993 verabschiedet wurde, stand endgültig fest, daß Rußland Entwicklungen in den anderen GUS-Staaten als Belange russischer Sicherheitspolitik definiert.

Die nationalen Grenzen mit der Festlegung einer Pufferzone zu schützen, innerhalb derer Angriffe zurückgeschlagen werden sollen, war seit dem Ende des 2. Weltkrieges die Verteidigungskonzeption der Sowjetunion. Auch heute spiegelt sich diese Konzeption wider in dem Entwurf der Russischen Föderation, die GUS als einen einheitlichen strategischen Raum zu betrachten, dessen Außengrenzen im Interesse der nationalen Sicherheit geschützt werden müssen. Die Instrumente der russischen Regierung, um militärpolitisch die Führung innerhalb der GUS zu übernehmen, sind die Durchführung sogenannter Friedensoperationen und die Stationierung russischer Truppen in den ZAR sowie die Unterstützung dieser Regierungen beim Aufbau eigener militärischer Strukturen. Ein auch ideologisch wichtiges Moment ist die „Verteidigung der Interessen der russischen Bevölkerung im Ausland", das implizit bereits das Recht enthält, diese notfalls auch durch militärische Intervention zu schützen. Der Anspruch auf die sicherheitspolitische Führungsrolle der Russischen Föderation kommt nicht nur in Verträgen auf GUS-Ebene zum Ausdruck, sondern auch in bilateralen Abkommen, die diesen Anspruch oft effektiver zementieren.[3]

Was die wirtschaftliche Kooperation innerhalb der GUS angeht, wurde auf einem Gipfeltreffen in Moskau am 21. Oktober 1994 die Bildung eines „Zwischenstaatlichen Wirtschaftskomitees" vereinbart. Einer der wichtigsten Kontrollbereiche dieses von


Foto: Brigitte Matern

Moskau dominierten Komitees wird der Energiesektor sein. Eine Zollunion haben Weißrußland, die Russische Föderation und Kasachstan im Januar 1995 vereinbart. Seit dem 29. März diesen Jahres gehört auch Kirgistan dieser Zollunion an, Usbekistan und Tadschikistan sollen ihr demnächst beitreten.

Die auf GUS-Ebene getroffenen Vereinbarungen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der noch offene Prozeß der Reintegration nicht für alle beteiligten Staaten auf gleicher Stufe erfolgt. Eng um die Metropole Moskau scharen sich Weißrußland, Kasachstan und – unter den derzeitigen Verhältnissen – Tadschikistan. Einen weiteren Kreis bilden Kirgisistan und Turkmenistan, während Usbekistan die größte Distanz zu Moskau markiert.

Die Regierungen der ZAR sind bemüht, mit der Zauberformel „Weltmarktintegration" die neokolonialistische Abhängigkeit von Moskau abzuschütteln. Die Russische Föderation hat indessen noch genügend Mittel, diesen sicher fraglichen Weg zu verhindern bzw. zumindest zu beeinflußen. Und diese Mittel stammen aus der Hinterlassenschaft der Sowjetunion.

Die „Südflanke" der GUS

Die zentralasiatischen Republiken gehörten zu den ärmsten der Sowjetunion. Dennoch waren sie bis Mitte der 80er Jahre das Vorzeigemodell für eine gelungene Transformation sogenannter rückständiger Gebiete in moderne sozialistische Industriegesellschaften. Gemeint ist damit die Zerschlagung der nahrungsproduzierenden Wirtschaftsweise durch den Anbau von Baumwolle in Monokultur. Zentralasien nahm als Baumwollexporteur bis Anfang der 80er Jahre den ersten Platz in der Weltproduktion ein. Als mit dem Ende der Sowjetunion die zentralasiatischen Republiken ihre nationale Unabhängigkeit erlangten, trat auch die andere Seite der „gelungenen" Entwicklung offener zutage: 80 % der insgesamt 50 Millionen Einwohner zählenden Bevölkerung lebt unter der Armutsgrenze, die Arbeitslosigkeit ist hoch und die anderen Seite konkurrieren die zwei bevölkerungsreichsten Staaten Zentralasiens, Kasachstan und Usbekistan, um die Vorherrschaft in der Region. Kasachstan favorisiert dabei eine Integration der GUS-Staaten, Usbekistan dagegen ist bemüht, sich von den auf Moskau gerichteten Strukturen zu lösen. Während für die Regierung des kleinen Kirgisistan eine engere Zusammenarbeit innerhalb der GUS eine unter mehreren Optionen darstellt, steht Turkmenistan dieser skeptisch gegenüber.

Die Präsidenten Kasachstans und Usbekistans unterzeichneten im Januar 1994 ein Abkommen zur Bildung eines „Gemeinsamen Wirtschaftsraumes", dem sich Kirgisistan drei Monate später anschloß. Im Juli desselben Jahres vereinbarten sie die Gründung der „Zentralasiatischen Bank für Entwicklung und Zusammenarbeit". Diesen Abkommen lagen jedoch unterschiedliche Vorstellungen zugrunde: Für den usbekischen Präsidenten Karimow waren sie die Grundlage für eine regionale Integration, während der kasachische Präsident Nasarbajew in ihnen das Herzstück einer neuen GUS sah.

Nasarbajew verband mit einer „neuen GUS" seinen Vorschlag, eine „Eurasische Union" zu gründen, die alle GUS-Länder umfassen soll und für die die „Europäische Union" Pate stand. Kernpunkt ist die Bildung übergesundheitlichen und ökologischen Probleme sind so groß, daß sie weder in finanzieller noch in sozialer Hinsicht von den jeweiligen Regierungen einzeln gelöst werden können. Zudem belasten die Altschulden aus der Zeit der UdSSR die schwachen Wirtschaften dieser Staaten stark, die ihren Außenhandel wegen Devisenmangel mit Rohstoffen abwickeln müssen.

Die Strategien der autoritären Regierungen dieser Länder, die möglichen Folgen dieser Entwicklung abzufangen (und an der Macht zu bleiben), sind indessen nicht einheitlich. Die Wirtschaft Tadschikistans, das sich seit vier Jahren im Bürgerkrieg befindet, liegt völlig am Boden, und die Regierung in Duschanbe kann sich nur durch die Unterstützung Moskaus an der Macht halten. Auf der staatlicher Organe, die die Wirtschafts-, Außen- und Verteidigungspolitik der einzelnen Staaten koordinieren. Dafür sollen die einzelnen, gleichberechtigten Staaten einen Teil ihrer Souveränität auf die Organe der „Eurasischen Union" übertragen.

Kasachstan

Kasachstan ist eine der rohstoffreichsten Republiken der ehemaligen Sowjetunion. Es verfügt über große Erdöl- und Gasreserven, aber auch über reiche Vorkommen an Zink, Uran, Blei, Silber, Gold und Kupfer[4]. In der Vergangenheit war Kasachstan der größte Fleischlieferant und der zweitgrößte Exporteur von Getreide. So könnte das rohstoffexportierende Land seine Abhängigkeit von Rußland durch eine vom Weltmarkt ersetzen, ein Weg, auf dem sich das Nachbarland Usbekistan befindet. Aber Kasachstan teilt nicht nur seine lange nördliche Landesgrenze mit der Russischen Föderation, es ist auch auf Transportwege angewiesen, die allesamt über das Territorium Rußlands verlaufen. Besonders spürbar ist diese Abhängigkeit auf dem Ölsektor: Die Ausbeutung des kasachischen Öls wird nicht in dem möglichen Umfang realisiert, da die Pipelines, die das Öl auf die Weltmärkte bringen, ausschließlich über Rußland führen. Dies ist ein Hebel für die russische Regierung, um auf die Vermarktung der Ölvorkommen, die im Kaspischen Meer lagern, Einfluß zu nehmen.

Der kasachische Präsident Nasarbajew hat noch einen anderen Grund, auf eine Integration der GUS zu drängen: In Kasachstan, wo die Kasachen nur ca. 45 % der Gesamtbevölkerung stellen, liegt der Anteil der Russen – trotz Abwanderung – bei 35 %. Er muß befürchten, daß der russisch geprägte Norden Kasachstans wegbricht. Hinter dem Ethnopoly stehen handfeste soziale Konflikte: Die städtisch orientierte russische Bevölkerung stellte zu sowjetischer Zeit den Großteil der hochqualifizierten und wissenschaftlich ausgebildeten Fachkräfte, während die kasachische Bevölkerung einen minderen Rang einnahm – eine Hierarchie, von der alle zentralasiatischen Republiken geprägt sind. Möchte die Bevölkerung der Titularnation nun auch einmal zum Zuge kommen, fürchtet die andere Seite den sozialen Abstieg – was in wütenden Nationalismen Ausdruck finden kann. Und daß sich die russische Regierung nicht scheut, sogenannte ethnische Konflikte zu schüren, um die eigenen Interessen durchzusetzen, hat sie schon mehr als einmal bewiesen.

Usbekistan

Sich ein wenig aus der Abhängigkeit von Moskau zu lösen, gelang Usbekistan durch die Erschließung eigener Öl- und Erdgasvorkommen, womit sich das Land nahezu selbst versorgen kann. Die Grundlage der usbekischen Wirtschaft ist, neben Kohle und Bunt-

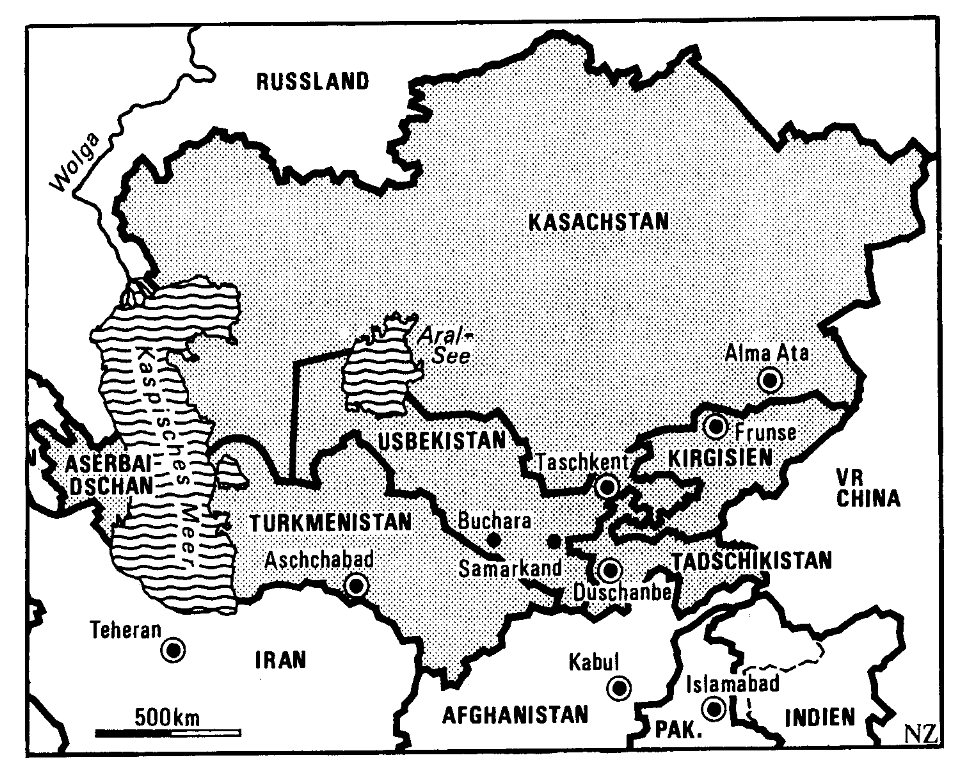
metallen, die Baumwoll- und Goldproduktion. Der Export von Baumwolle macht 83 % der Exporte insgesamt aus. Auch die nicht unbedeutende Industrie des Landes ist eng mit dem Baumwollanbau verbunden. Usbekistan war und ist aufgrund dieser Monokultur von Lebensmittelimporten abhängig. Außerdem haben der immense Einsatz von Düngemittel und die künstliche Bewässerung verheerende ökologische Folgen. Andererseits stützt der Erlös aus den Baumwollexporten die Wirtschaft des Landes. So konnte Usbekistan Produkte für den Ausbau seiner Infrastruktur und Maschinen zur Entwicklung der Leichtindustrie importieren.

In den letzten beiden Jahren wächst der Außenhandel Usbekistans mit den Nicht-GUS-Ländern, im Jahre 1995 machte dieser 63 % des gesamten Außenhandels aus. Die usbekische Wirtschaft ist jedoch von Krediten der westlichen Länder und des Internationalen Währungsfonds (IWF) abhängig. Mit Verweis auf die Notwendigkeit eines „kontrollierten" Reformprozesses orientiert sich der usbekische Präsident an den autoritären Entwicklungsmodellen der südostasiatischen Länder. Von einer Integration in die GUS nimmt er daher Abstand. Vielmehr verfolgt er das Ziel einer engeren Kooperation mit Kasachstan und Kirgisistan, wobei Usbekistan für sich die regionale Führungsrolle in Anspruch nimmt. Usbekistan kann seine Interessen mit der Drohung durchsetzen, seine Energieexporte nach Kirgisistan und Tadschikistan zu stoppen. Auch mit dem Faktum, daß viele UsbekInnen in den Nachbarländern leben, läßt sich Politik machen.

Turkmenistan, Kirgisistan

Auch Turkmenistan steht der GUS-Reintegration abwartend gegenüber. Im Gegensatz zu der Zurückhaltung Usbekistans setzt der turkmenische Präsident Nijasow auf bilaterale Vereinbarungen, insbesondere mit der Russischen Föderation, aber auch mit dem Iran und der Türkei. Nach Angaben Nijasows besitzt Turkmenistan weltweit die viertgrößten Erdgasvorkommen. Im Januar 1995 war der Bau einer Pipeline über den Iran in die Türkei vereinbart worden, an dem die Russische Föderation ihre Beteiligung durchsetzen konnte. Daß die russische Regierung Druck ausübt, das Monopol über die Pipelines nicht zu verlieren, ist Teil ihrer Strategie der Herrschaftssicherung. Erdgas ist, neben Erdölprodukten und Baumwolle, das wichtigste Exportgut Turkmenistans, das 70 % seiner Exporte in die GUS ausführt. Die Importe, bei denen Nahrungsmittel an erster Stelle stehen, kommen zu 80 % aus der GUS. Mit Hilfe ausländischer Investitionen will die turkmenische Regierung die verarbeitende Industrie, insbesondere im Textilsektor, ausbauen.

Eher geostrategische als wirtschaftliche Bedeutung hatte in der Vergangenheit das an China grenzende Kirgisistan. Wasser ist der größte Reichtum des ansonsten rohstoffarmen Landes. Wegen seiner relativ niedrigen Inflationsrate und seiner stabilen Währung wird Kirgisistan von den westlichen Ländern als Beispiel für einen fortgeschrittenen Reformprozeß angeführt – zweifellos ein fragwürdiges Lob. Der kirgisische Präsident Akajew, der als einziger Staatspräsident in Zentralasien nicht aus der sowjetischen Nomenklatura kommt, setzt angesichts der ökonomischen Schwäche Kirgisistans auf Kredite der westlichen Länder und des IWF. Akajew ist aber ebenso bemüht, sich die Möglichkeit einer engeren Zusammenarbeit sowohl auf GUS- wie auf regionaler Ebene offen zu lassen.



Die jeweils konkreten Schritte in der Phase des Übergangs von der Plan- zur Marktwirtschaft sind in den einzelnen zentralasiatischen Republiken von unterschiedlicher Geschwindigkeit und von einem spezifischen Nebeneinander beider Wirtschaftsweisen geprägt. Im internationalen Rahmen werden bei der Frage der Finanzierung dieser Transformationsökonomien die Länder dieser Region in ein Verhältnis gedrängt, das an ihrem status quo wenig ändern dürfte: in das Verhältnis der Konkurrenz zu anderen Trikont-Staaten, auf deren Rücken die „Entwicklung" wenn auch nur einiger zentralasiatischen Staaten erfolgt. Andererseits ändert es an den Lebensbedingungen der Bevölkerung dieser Länder wenig, ob sie in einer „Dritten Welt Moskaus" oder in einer „Dritten Welt des Weltmarktes" leben.

Ist die Konservierung kolonialistisch geprägter Strukturen zwar abzulehnen, so soll andererseits auch nicht den jeweiligen Nationalismen das Wort geredet werden. Die nationale Aufteilung Zentralasiens während der Stalin-Ära schuf in den jeweiligen Republiken „Minderheiten", die sich zur benachbarten Titularnation zählen. Auch die Deportationspolitik Stalins führte dazu, daß keine „ethnisch homogenen" Republiken entstanden sind. Diese Aufteilung geschah unter dem Zeichen eines russischen Nationalismus, zu Sowjet-Zeiten „Patriotismus" genannt, der mit „brüderlicher Geste" das Licht des Fortschritts in die Steppe bringen sollte. Daß aber Nationalismus nicht mit Nationalismus aufzuheben ist – etwa nach der Rechnung eins und eins ist null, sollte eine bekannte Tatsache sein, die auch dialektisch nicht auf den Kopf zu stellen ist.

Sabine Ott

Sabine Ott ist freie Journalistin und Redakteurin bei Radio Dreyeckland, Freiburg.

Anmerkungen:

1) In dem Vertrag ist eine Übergangszeit von 1 1/2 – 2 Jahren festgelegt, innerhalb derer u.a. eine gemeinsame Währung eingeführt und ein gemeinsames Grundgesetz, nebst Nationalflagge und Hymne, entworfen werden soll.

2) Als „Nahes Ausland" werden im russischen Machtapparat alle anderen Staaten der GUS bezeichnet.

3) So hat im Januar 1995 der kasachische Präsident Nursultan Nasarbajew mit der Russischen Föderation einen Vertrag über militärische Kooperation unterzeichnet, der die Aufstellung vereinter russisch-kasachischer Truppenverbände vorsieht.

4) In Kasachstan, dessen Territorium zu Zeiten der UDSSR zu atomaren, chemischen und biologischen Testzwecken genutzt wurde, sind noch atomare Sprengköpfe stationiert; ebenso befindet sich in Kasachstan das ehemalige sowjetische Raumfahrtzentrum Baikonur.

Souverän in die Mittellosigkeit

Die neuen Sorgen der Unabhängigkeit in Kirgisistan

Seit 1991 ist die ehemalige Sowjetrepublik Kirgisistan ein unabhängiger Staat. Nicht nur fehlen nun die Subventionen aus Moskau, angesichts der wirtschaftlichen Misere droht dem jungen Staat der große Ausverkauf: Anstatt traditioneller Filzkappen werden demnächst Papphüte das Straßenbild prägen.

Plötzlich legt sich der Sturm, und Stille breitet sich aus über der Hochebene im Südosten Kirgisistans. Karge, hohe Bergspitzen umkränzen das grüne Weideland, Richtung Nordwesten spiegelt ein See den tiefblauen Himmel wider. Vier Stunden hat der Kleinbus gebraucht, um sich auf Schotterpisten zu dem dreitausend Meter hoch gelegenen See Son Kul hinaufzuarbeiten. Unzählige Schafe, Pferde und Yaks grasen auf dieser Hochebene mitten im mächtigen Tienschan-Gebirge, das sich von der chinesischen Grenze im Osten bis hinein nach Usbekistan im Westen quer durch Kirgisistan zieht. Zwei Jurten stehen da, und in fünfhundert Metern Entfernung sind nochmals vier der kuppelförmigen Filzzelte aufgebaut. Frauen sitzen davor, Kinder spielen im Gras, Männer stehen in Gruppen und unterhalten sich. Sie tragen den Kalpak auf dem Kopf, den traditionellen weißen Filzhut, der, den Jurten in Form und Farbe nicht unähnlich, den Menschen vor Unheil schützen soll.

Drei Monate im Jahr, von Juni bis August, seien sie mit ihren Herden auf der Hochweide, erzählen die Kirgisen. Wenn es dann zu kalt wird, ziehen sie weiter hinunter ins Tal; den Winter verbringen sie in ihrem Heimatdorf. Ein Stück des Nomadentums, das die KirgisInnen in den Zwanziger Jahren unter massivem Druck Stalins aufgeben mußten, ist also erhalten geblieben. Nur die Probleme haben sich geändert.

Früher stellte Überweidung die ViehzüchterInnen vor große Probleme, heute ist der Viehbestand nur noch halb so groß. Die Marktpreise verfallen, Futtermittel, Veterinär-, Transport- und Schlachtdienste werden ständig teurer. Die meisten Nahrungsmittel für den unmittelbaren Gebrauch produziert das Vieh: Milch, Quark, Slifki (süße Butter), Fett, Fleisch und natürlich Kumys, die vergorene Stutenmilch. Kumys soll auch bei Tuberkulose und Verdauungsstörungen helfen. Naturmedizin ist wichtig in einem Land, das nie eine eigene Pharmaindustrie besaß, und das nun auch kein Geld mehr hat, um Medikamente zu importieren.

Weit über hundert Jahre haben RussInnen das Geschick der Region bestimmt. Mitte des letzten Jahrhunderts bereits hatte Zar Alexander II. Zentralasien in sein Reich eingegliedert. Nach der Oktoberrevolution war das Land zunächst Teil der Autonomen Sowjetrepublik Turkestan – KirgisInnen wurden damals nicht als eigenständige Ethnie angesehen –, 1936 schließlich entstand die Kirgisische Sowjetrepublik. Immer mehr rus-

Nur dem kirgisischen Volk

sische und ukrainische Bauern siedelten sich an, politisch Mißliebige wurden zu Hunderttausenden in die Randprovinzen Zentralasiens verbannt. Auch die Ermordung der kirgisischen Intelligenz unter Stalin trug dazu bei, daß sich das demographische Verhältnis Schritt für Schritt zuungunsten der KirgisInnen veränderte. Bald hatten RussInnen nicht nur politisch das Sagen, sie besetzten auch die Führungspositionen in Verwaltung und Wirtschaft.

Nach dem Zusammenbruch der UdSSR machten sich die KirgisInnen an den großen Kehraus. Die russischstämmige Bevölkerung wurde zum Sündenbock für die Wirtschaftsmisere; sollten sie doch endlich „heimgehen", meinten viele, Jobs und Wohnungen gab es ohnehin zu wenige. Russisch wurde zur Minderheitensprache degradiert, Schulen und Universitäten begannen, auf Kirgisisch zu unterrichten, eine Turksprache, die die russische Bevölkerung kaum beherrscht. In nur zwei Jahren, 1992 und 1993, haben hunderttausend RussInnen das Land verlassen. Daß in Rußland – ein Land, das die Exil-RussInnen gar nicht kannten – auch niemand auf sie wartete, mußten viele EmigrantInnen bald erkennen, ein Drittel ist inzwischen nach Kirgisistan zurückgekehrt.



Foto: Brigitte Matern

Seit sich die ersten russischen SiedlerInnen in Kirgisistan niedergelassen haben, ist die Landfrage ein ständiger Streitpunkt. Zwar leben nur 4,5 Millionen Menschen auf einer Fläche, die etwa fünfmal größer ist als die Schweiz, doch beinahe die Hälfte des Landes liegt über 3.000 Meter – guter Boden ist rar; Kirgisistan war immer auf Nahrungsmittelimporte angewiesen. Auf lediglich sieben Prozent ist Ackerbau möglich, der Rest dient als Weideland.

Die KirgisInnen, traditionelle ViehzüchterInnen, waren von den ackerbauenden RussInnen mehr und mehr ins Hochland abgedrängt worden. Zu einer der schlimmsten Auseinandersetzungen war es 1916 gekommen, als Zar Nikolaus II. in Zentralasien die Zwangsrekrutierung einführte, weil er Solda-

ten für die Schlachten des Ersten Weltkrieges brauchte. Die KirgisInnen widersetzten sich der Aushebung und wendeten sich auch gleich gegen die russischen SiedlerInnen. Die zaristische Armee schlug erbarmungslos zu, tötete Greise, Frauen, Kinder, zerstörte Dörfer. Tausende starben damals, Hunderttausende flohen ins chinesische Turkestan.

Nach der Unabhängigkeit im Jahr 1991 glaubten kirgisisch-nationalistische ParlamentarierInnen, endlich die Lösung für das Bodenproblem zu haben: Sie bestimmten per Gesetz, daß das Land fürderhin dem „kirgisischen Volk" gehöre. Damit ernteten sie einen Sturm der Empörung, denn KirgisInnen stellen lediglich die Hälfte der Bevölkerung. Nicht nur die russische Minderheit, die immerhin rund ein Fünftel der Bevölkerung ausmacht, fühlte sich übergangen, sondern auch die Mitglieder der anderen 80 Nationalitäten, unter ihnen UsbekInnen (mit 13 Prozent die drittstärkste Minderheit im Land). Ein Dekret des Präsidenten Askar Akajew glättete schließlich die Wogen, der Boden ist nun Eigentum „aller in Kirgisistan lebenden Nationalitäten".

Seither gilt Akajew als Mann des Ausgleichs, die RussInnen halten ihn für den Garanten ihrer Rechte. Er verhinderte, daß in der Verfassung die „Orientierung an moralischen Werten des Islam" festgeschrieben wurde, und im März dieses Jahres setzte er durch, daß Russisch wieder zur (zweiten) Amtssprache wurde, was der Realität des Landes entspricht, denn auch die anderen Minderheiten verständigen sich untereinander auf Russisch.

Der große Ausverkauf

Doch das Verhältnis zwischen RussInnen und KirgisInnen bleibt angespannt – zu unterschiedlich sind Lebensart und Geschichte der beiden großen Gemeinschaften. Während die RussInnen in Kirgisistan Städte gründeten und Fabriken errichteten, zogen die KirgisInnen von Weideplatz zu Weideplatz und blieben dabei auch ihrer Religion, dem sunnitischen Islam, treu. Selbst auf dreitausend Metern Höhe ist dieser Antagonismus spürbar. 300.000 TouristInnen reisen jährlich nach Kirgisistan, 15.000 davon aus dem Westen. In diesem Wirtschaftszweig haben TourismusstrategInnen nun ein Wachstumspotential erkannt. Naturverbundenes Leben, Folklore und eine herrliche Landschaft sind dabei die Pfunde, mit denen Kirgisistan wuchern könnte. Doch Natur und Folklore gehören zur Domäne der KirgisInnen, das Tourismus-Geschäft hingegen ist überwiegend in russischer Hand. Das Interesse der KirgisInnen an einer verbindlichen Zusammenarbeit ist jedoch gering. Zwar haben sie nichts gegen gelegentliche Besuche von TouristInnen – die bringen etwas Abwechslung und ein paar Dollar –, doch ihren Alltag wollen sie verständlicherweise nicht darauf einrichten. „Kommt jemand, gut", sagen die Hirten oben am See Son Kul dem russischen Fremdenführer, „kommt niemand, auch gut".

Kaum ein Land war so abhängig von den Wirtschaftsstrukturen der Sowjetunion wie Kirgisistan. 1990 gingen 98 Prozent der kirgisischen Waren an die anderen Sowjetrepubliken, von denen 78 Prozent der Importe kamen. Kirgisistans Boden birgt Schätze wie Zinn, Quecksilber, Diamanten, Gold und Silber. Doch sie können nicht genutzt werden. Die Planer im Moskauer Wirtschaftsministerium hatten nie eine Notwendigkeit erkennen können, ausgerechnet hier neue Minen zu erschließen: Gold etwa gab es zuhauf in Usbekistan und Sibirien, Zinn konnte billiger aus China bezogen werden. Zum Ausbau der notwendigen Infrastruktur fehlt dem Land nun das Geld. Deswegen bietet die Regierung alles feil; die westlichen Regierungen und internationalen Geldinstitute sind entzückt. Zug um Zug wird privatisiert – Staatsunternehmen, Boden, Rohstoffe, selbst Krankenhäuser und Schulen. Außer Wasserkraft hat das Gebirgsland kaum etwas zu bieten, ein bißchen Nahrungmittelverarbeitung, ein bißchen Kohle, ein bißchen Wolle, mehr gibt es nicht. Die wichtigen Rohstoffe Erdöl und Erdgas müssen von den Nachbarrepubliken und Rußland bezogen werden – seit Kirgisistan 1993 auf Anraten des Internationalen Währungsfonds IWF eine eigene Währung einführte, zahlt das Land dafür Weltmarktpreise. Im gleichen Jahr erteilte die Regierung einer kanadische Firma den Zuschlag für die Ausbeutung der Goldvorkommen im Osten des Landes. Dabei hat sich die Regierung noch eine 50prozentige Gewinnbeteiligung sichern können. Künftig sollen ausländische InvestorInnen unbegrenzten Zugang zu Bodenschätzen und Wirtschaftsbeteiligungen erhalten. Dabei wirbt der Staat mit den billigen und relativ gut ausgebildeten Arbeitskräften. Türkische Investoren hindert das allerdings nicht, noch billigere Arbeitskräfte aus Pakistan anzuheuern.

Seit dem Zusammenbruch der UdSSR sank das Bruttoinlandsprodukt um 61 Prozent, die Industrieproduktion ging pro Jahr um 25 Prozent zurück. Der Exodus der RussInnen hat die angeschlagene Wirtschaft der jungen Republik noch zusätzlich belastet: WissenschaftlerInnen, LehrerInnen, medizinisches und industrielles Fachpersonal – ausgerechnet sie haben das Land als erste verlassen. Das Vakuum kann nur schwer gefüllt werden. Drei Viertel der Bevölkerung Kirgisistans leben inzwischen unter der Armutsgrenze, das jährliche Pro-Kopf-Einkommen liegt bei durchschnittlich 450 US-Dollar. Die Arbeitslosenquote beträgt offiziell 5,1 Prozent, Schätzungen gehen jedoch davon aus, daß – die verdeckte Arbeitslosigkeit auf dem Land, Kurzarbeit und Zwangsbeurlaubung in den Betrieben mitgerechnet – über ein Fünftel, also 500.000 Menschen ohne Arbeit sind, drei Viertel davon Frauen.

Einst war das Land stolz auf seine medizinische Grundversorgung und ein kostenloses Ausbildungssystem – immerhin 99 Prozent der Männer und 96 Prozent der Frauen können lesen und schreiben. Nun nimmt die Mütter- und Kindersterblichkeit zu, vor allem auf dem Land, ebenso die Zahl der Abtreibungen. In den staatlichen Schulen bleiben LehrerInnen immer häufiger dem Unterricht fern, da sie an Privatschulen ihre mageren Löhne aufbessern müssen, die Eltern bezahlen nun „freiwillig" Schulgeld. Staatsbedienstete verdienen im Durchschnitt dreißig Dollar pro Monat; tatsächlich braucht man das Fünffache. Fast jeder muß einer zweiten oder gar dritten Beschäftigung nachgehen.

Papphüte statt Filzkappen

Vor fünf Jahren lebten 600.000 Menschen in Bischkek, dieser Stadt mit breiten Alleen und kleinen Häusern, inzwischen sollen es eine Million sein; genau weiß es aber niemand. Überall bröckelt der Putz, überall fehlen Kanaldeckel. Nur noch ein Viertel der Heizkraftwerke der Stadt funktioniert – eine Tragödie in einem Land, in dem Temperaturen von 20 Grad minus keine Seltenheit sind. Auch im nächsten Winter werden wieder Menschen erfrieren; und besonders viele dann, wenn – wie diesen Januar geschehen – Usbekistan erneut die Erdgaslieferung stoppt, weil die kirgisische Regierung ihre Schulden nicht begleichen kann. Mit Russland hat Akajews Regierung eine Sonderregelung getroffen: Moskau darf sich für seine Außenstände nach Gutdünken Immobilien und Beteiligungen an kirgisischen Staatsunternehmen aussuchen.

Und so sitzt im „demokratischen Musterland" Zentralasiens, das sich, so die Berichterstattung westlicher Medien, so wohltuend abhebe von den Präsidialregimes der umliegenden Staaten, ein großer Teil der Bevölkerung am Straßenrand und verkauft Westkaugummis und -zigaretten, Selbstgestricktes, Gebackenes und Gemüse aus dem eigenen Garten. Auf der ehemaligen Prunkstraße, wo einst marschiert wurde und heute noch die Leninstatue steht, ist dagegen wenig los. Nur einmal im Jahr, Ende August, strömen sie unter Lenins Standbild zusammen, um den Jahrestag der Unabhängigkeit zu feiern. Dann werden besonders schöne Jurten auf dem Asphalt errichtet, dann gibt es kirgisische Folklore zuhauf, und dann schlendert so mancher Kirgise mit einer Papp-Imitation des Kalpak auf dem Kopf von Kumys-Stand zu Schaschlik-Bude. Den Papierhut spendierte letztes Jahr eine US-amerikanische Limonadenfirma. Der Trachtenhut aus Filz soll vor Unheil schützen, die Papierversion dagegen kündigt es an.

Brigitte Matern

Grundlos für Großgrund

Die unendliche Geschichte der ausbleibenden Agrarreform

An den früheren Dependenztheoretiker Fernando Henrique Cardoso knüpften sich nach seiner Wahl zum brasilianischen Präsidenten vor anderthalb Jahren viele Hoffnungen. Die bisherige Bilanz seiner Amtszeit ist ernüchternd. Insbesondere die Agrarreform wird von Cardoso eher behindert als gefördert. Dabei ist diese selbst unter rein ökonomischen Gesichtspunkten dringend geboten.

Viele gesellschaftliche Probleme Brasiliens sind weiterhin ohne Aussicht auf Besserung. Durch eine rigorose Geldmarktpolitik mit hohen Zinsen und dem Einsatz staatlicher Devisen gelang es Cardoso, die Inflation zu bekämpfen. Erkauft wurde diese Stabilisierung aber mit einem Höchststand an Arbeitslosigkeit und der weiteren Verarmung unterer Bevölkerungsschichten. Unter dem Druck der konservativen Koalitionspartner kam es zur massiven Einschränkung der traditionellen Siedlungsrechte für die indigene Bevölkerung, die sogar in der Verfassung garantiert sind. Auch die ungleiche Landverteilung zwischen Großgrundbesitz und Kleinproduzenten sowie die große Zahl der Landlosen spiegeln in keiner Weise die Wahlversprechungen Cardosos wider.

Der neue Präsident hatte versprochen, alles auf das „Soziale" abzustimmen. Zunächst stiegen aber nur die Preise, während der Mindestlohn von umgerechnet ca. 100 US-$ eingefroren wurde. Dieser Mindestlohn sollte ursprünglich ausreichen, um einen „Warenkorb" mit allen lebensnotwendigen Waren für eine Arbeiterfamilie einzukaufen. Heute sind für eine Familie mindestens sechs „Mindestlöhne" notwendig. Die überwiegende Mehrzahl der brasilianischen Familien hat ein deutlich geringeres Gesamteinkommen – Kinderarbeit, Überstunden und Leistungen im informellen Sektor schon eingerechnet. Dennoch bleibt der Mindestlohn eine wichtige Basis für die Berechnung der übrigen Löhne. So verdienen Akademiker beispielsweise rund sieben Mindestlöhne, Techniker etwa vier. Die Lebenshaltungskosten haben dagegen deutsches Niveau in vielen Bereichen längst überschritten.

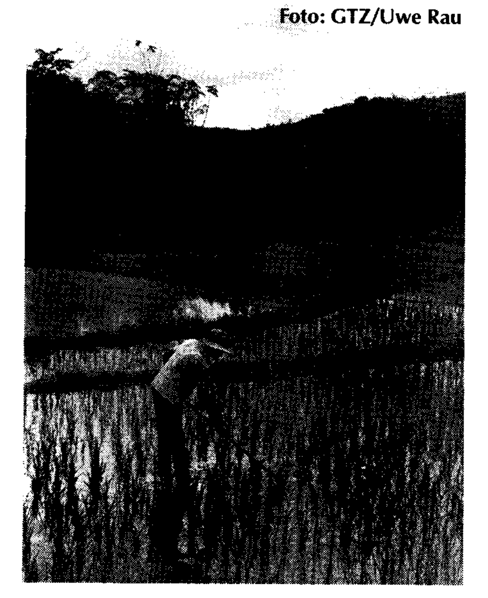
Cardoso steckt in dem großen Dilemma, daß er für die Fortsetzung seiner Geldpolitik und der Verwaltungsreformen auf Gedeih und Verderb seinen Koalitionspartnern ausgeliefert ist. In deren Parteien, insbesondere der „liberalen" PFL, ist der Einfluß der konservativen Grundbesitzeroligarchien weiterhin sehr stark. Neben diesem selbstverursachten Dilemma muß auch das soziale Gewissen Cardosos hinterfragt werden. Mittlerweile sind alle wichtigen Repräsentanten der Zivilgesellschaft aus seinem Sozialpakt, der „Comunidade solidária" ausgetreten.

Währenddessen blüht der Neoliberalismus. Selbst hochproduktive und strategisch wichtige Staatsunternehmen werden unter Verlust privatisiert. Cardoso geht dabei mit der Arbeiterschaft rüde um. Beispielsweise wurde der Streik der staatlichen Erdölabeiter der Petrobras, die gegen den Verkauf dieses Staatsunternehmens protestierten, durch einen Militäreinsatz beendet. Cardosos Brasilien erinnert an die düsteren Zeiten der Militärdiktatur, die man endlich überwunden glaubte. Massaker an Landlosen wie das vom April 1996 in Eldorado de Carajás mit mindestens 19 Ermordeten machen Cardoso zu dem Präsidenten, in dessen kurzer Amtszeit relativ gesehen am meisten landlose Bauern in Landkonflikten starben.

Lobby der Großgrundbesitzer

Cardoso hatte im Wahlkampf 1994 angekündigt, im Rahmen der Agrarreform jährlich 40.000 landlose Familien anzusiedeln. Doch wurde diese Zahl bereits im März 1995 auf 16.500 Familien „korrigiert". Wieviele Familien schließlich tatsächlich in neuen Reformprojekten angesiedelt wurden, läßt sich noch nicht abschätzen. Brasilianische NGOs des 'Nationalen Forums für Agrarreform und Gerechtigkeit auf dem Land' verkündeten im Dezember 1995, daß bei Beibehaltung des bisherigen Reformtempos die Landverteilung noch 250 Jahre dauern würde. Neben der Untätigkeit bei der Durchführung der Agrarreform fällt die stark repressive Politik gegen die Landlosen und ihre nationale Bewegung MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, vgl. 'blätter' Nr. 211) auf. Die Verhaftung von angeblichen Rädelsführern des MST in São Paulo wurde selbst von Institutionen wie der Vereinigung der Rechtsanwälte oder der Brasilianischen Bischofskonferenz als Rückfall in Praktiken der Militärdiktatur kritisiert.

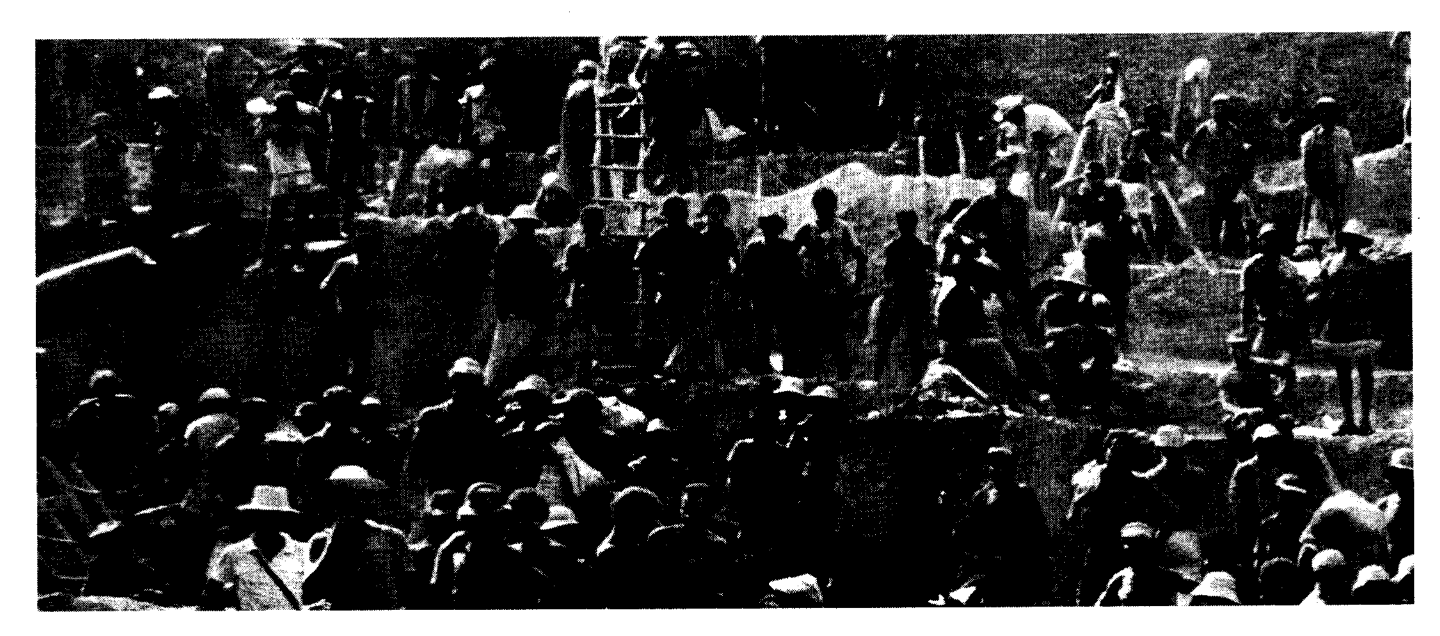
Foto: GTZ/Uwe Rau



Ohne Reis kein Preis

Seit dem Bestehen des MST haben über 100.000 Familien durch Landbesetzungen dem Staat mehr als vier Millionen Hektar abgetrotzt und gesicherte Besitztitel erhalten. Aber statt den Artikel 184 der Verfassung von 1988 als Rechtsgrundlage zur Enteignung unproduktiver Flächen durch den Staat zu nutzen und weitere landlose Familien anzusiedeln, zieht es Cardoso vor, Landbesetzungen als illegal zu bezeichnen, Landlosenführer zu kriminalisieren und die Verhandlungen zwischen ihnen und der Agrarreformbehörde INCRA zu unterbinden.

Die konservative Elite, die Großgrundbesitzer und ihre starke Lobby im Staatsapparat versuchen ständig, die öffentliche Meinung glauben zu machen, daß eine Agrarreform keinen Fortschritt mit sich bringe. Die Ansiedlungen verwandelten sich in ländliche Favelas und seien unproduktiv; die Angesie-



Würden Sie ihnen Ihr Land anvertrauen? Ihr Großgrundbesitzer

delten erhielten Land von der Regierung und verkauften es dann weiter; das Elend in den Ansiedlungen sei größer, als es vorher war, als sie noch für die Großgrundbesitzer arbeiteten, lauten einige ihrer Standardargumente. Diese Behauptungen sollen kaschieren, daß die Landbesitzer nicht gewillt sind, strukturelle Veränderungen zuzulassen, die angesichts der in Brasilien weltweit höchsten Besitzkonzentration angezeigt wären. Zudem soll die Arbeitskraft der Landlosen den Latifundistas nicht verlorengehen.

Landlose zu Siedlern

Gemeinsame Studien der Landwirtschafts- und Ernährungsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) mit der Agrarreformbehörde INCRA zeichnen demgegenüber ein positives Bild von den Ansiedelungsprojekten ehemaliger Landloser. Das familiäre Durchschnittseinkommen der von 1985 bis 1989 angesiedelten Familien liegt demnach bei 3,7 Mindestlöhnen. Dieser Lebensstandard unterscheidet sich grundlegend von den Lebensbedingungen der Landlosen, die kein Landeigentum erhielten und als Lohnarbeiter arbeiten. 66% der Lohnabhängigen in der brasilianischen Landwirtschaft verdienen weniger als einen Mindestlohn. Die angesiedelten Familien hingegen konnten nicht nur ihr Einkommen und ihr Konsumniveau erhöhen, sondern hatten sogar die Möglichkeit, Ersparnisse in Produktionsgüter anzulegen. Im Durchschnitt konnten diese Familien innerhalb von vier Jahren ihr Vermögen verdoppeln. Hunger ist für sie im Gegensatz zu den Landlosen kein Problem mehr. Trotz aller Schwierigkeiten, von fehlenden Kreditmöglichkeiten über die schlechte Bodenqualität der enteigneten und überlassenen Ländereien bis hin zum Fehlen angepaßter technischer Hilfe und Beratung, produzieren die Angesiedelten nicht nur für den Eigenbedarf, sondern sogar zu 65 % für den Markt.

Soziale Fortschritte ergeben sich auch aus Schulbesuchsmöglichkeiten, der gesicherten Wohnsituation und dem Anschluß an die Trinkwasser- und Stromversorgung etc. Waren die Angesiedelten früher als Landlose die Parias der Gesellschaft, so werden sie heute als gleichwertig akzeptiert. Am deutlichsten zeigt sich die Verbesserung der Lebensbedingungen am Rückgang der Kindersterblichkeit in den Agrarreformsiedlungen, der außer in der Nordregion (Amazonien) überall zu verzeichnen ist.

Das Argument, die Mehrzahl der Angesiedelten würde ihr Land wieder aufgeben, war die wichtigste Begründung der Konservativen gegen die Agrarreform. In den meisten Regionen ist der Anteil der aufgebenden Siedler jedoch laut den FAO-Studien nur selten höher als der Durchschnittswert aller Siedlungswüstungen in der Geschichte der Menschheit, der bei 10 % liegt. Nur in der Nordregion gaben ca. 32 % der Angesiedelten wieder auf. Dieser hohe Anteil resultiert aus den besonderen Bedingungen in Amazonien. Dort handelt es sich meist um Landkolonisationsprojekte ohne Infrastruktur und mit einer hohen Malariaerkrankungsgefahr. Die Landlosenbewegung MST hat indes immer für den Verzicht auf Kolonisationsprojekte an der 'Agrarfront' ohne ausreichende soziale und wirtschaftliche Infrastruktur plädiert.

Bei der Ablehnung der Agrarreform wird immer wieder auf das Problem der Finanzierbarkeit verwiesen. Eine Studie des Instituts für Grundbesitzangelegenheiten (IAF) kalkulierte die Kosten für die Ansiedlung einer Familie im Bundesstaat São Paulo auf 3.990 US-$. Dieser Mittelwert fällt aber bei den untersuchten Ansiedlungsprojekten nur dann so hoch aus, wenn der Staat sechs Jahre lang für alle anfallenden Kosten bei Bodenbearbeitung, Reparaturen etc. aufkommt. Es ist aber davon auszugehen, daß eine Starthilfe von zwei Jahren ausreichend ist, was die Kosten entsprechend reduzieren würde.

Zusätzlich zu den direkten Ansiedlungskosten entstehen auch Kosten für die Entschädigung der vormaligen Landbesitzer, die nach für den gescheiterten zweiten Agrarreformplan durchgeführten Studien bei rund 50% der Gesamtkosten einer Agrarreformansiedlung lägen. Bei einem Land von der Größe Brasiliens variieren diese Kosten je nach Region erheblich. Im Süden und Südosten des Landes machen die Enteignungskosten teilweise mehr als 75% der Gesamtkosten aus, da dort die Bodenpreise höher liegen. Die Nationalbehörde für Kolonisation und Agrarreform INCRA zahlte bisher stark überhöhte Preise für unproduktive Ländereien, um sie zu „enteignen". Diese guten Geschäfte für die Großgrundbesitzer sollen nun ein Ende haben. Nach Angaben des Superintendenten der INCRA in São Paulo, Miguel Abeche, sollen in Zukunft nur in den Bundesstaaten, in denen der Staat nicht mehr genügend eigene geeignete Ländereien für die Ansiedlungen besitzt – wie in São Paulo oder Rio Grande do Sul –, Fazenden auf dem freien Markt gekauft werden. In den übrigen Bundesstaaten soll vornehmlich Staatsland für die Agrarreform zur Verfügung gestellt werden.

Trotz der bisher überhöhten Landkosten stellt die Agrarreform eine der preiswertesten Lösungen bei der Schaffung von Arbeitsplätzen dar. Unter der Annahme von zwei bis drei geschaffenen Arbeitsplätzen pro angesiedelter Familie und den geschätzten Kosten von ca. 4.000 US-$ pro Familie ergeben sich pro Arbeitsplatz Investitionen von 1.300 bis 2.000 US-$. Zum Vergleich: Ein Arbeitsplatz in der Konsumgüterindustrie, die zu den am wenigsten kapitalintensivsten Wirtschaftssektoren zählt, kostet bereits 14.200 US-$. Die jährliche Ansiedlung von 750.000 Familien würde zu Ausgaben führen, die 3,2% des Staatshaushaltes nicht überschreiten würden. Die Nichtdurchführung des Ansiedlungsprogrammes hat hingegen äußerst hohe soziale Kosten für die gesamte brasilianische

Gesellschaft zur Folge, statt durch die Ausdehnung der bäuerlichen Landwirtschaft volkswirtschaftlichen Nutzen zu bringen.

Small is beautiful

Während das Agrarunternehmertum überwiegend große Flächen extensiv mit wenig Kapitalaufwand und wenigen Dauerarbeitsplätzen nutzt und über die Bodenrenten zu hoher Einkommenskonzentration und Marginalisierung ehemaliger Landarbeiter führt, zeigt die Landwirtschaft in bäuerlichen Familienbetrieben das Gegenteil. Die intensive Nutzung kleiner Flächen mit hohem Einsatz an Arbeitskraft, durch den Kapitalmangel auszugleichen versucht wird, führt zu einem wesentlich egalitäreren Einkommensprofil. Unter dem Blickpunkt der Nachhaltigkeit, die mit den Attributen Stabilität, Widerstandsfähigkeit, Gleichheit charakterisiert werden kann, sind die Vorteile der familiären Organisation in der Agrarerzeugung enorm.

Die bäuerlichen Familienbetriebe haben sich als Zulieferer zu einem wichtigen Glied bei der Modernisierung bestimmter agroindustrieller Komplexe entwickelt, was seine Ursachen vor allem in der strukturellen Flexibilität dieser Betriebe bezüglich des Produktionsprozesses und ihrer Einkommensquellen findet. Zwar liegt die große Bedeutung der Familienbetriebe in einer mit Tierhaltung verbundenen Polykultur, aber in einigen Fällen erfolgte auch die Anpassung an monokulturelle Produktionsformen. Die kleinbäuerliche Landwirtschaft kann sich einerseits komplett auf Marktproduktion spezialisieren, andererseits aber in eine komplette Selbstversorgung zurückweichen. Je nach den Bedingungen im makroökonomischen Umfeld kann eine relative 'Rückentwicklung' zur Subsistenz durchaus eine Option sein, die nicht nur realistischer, sondern auch viel effizienter ist.

Die prioritäre Förderung bäuerlicher Familienbetriebe wird jedoch von der brasilianischen Gesellschaft noch nicht als vorteilhafte Strategie zur ländlichen Entwicklung anerkannt. Die konventionelle Meinung hält höchste technisch-ökonomische Effizienz, die sie nur den Großagrariern zuspricht, für den entscheidenden Faktor erfolgreicher Agrarentwicklung. Dabei sind die großen Unternehmen, insbesondere die der klassischen Oligarchie ländlicher Großgrundbesitzer, in der Hauptzahl maschinell stark rückständig. Auch werden Düngemittel und Pestizide oder Erosionsschutzmaßnahmen großflächig nur von wenigen Agrobusinessunternehmen eingesetzt.

Ein Vergleich zwischen Kleinbetrieben (20 bis 100 ha) und den Großbetrieben der Agrounternehmer (500 bis 10.000 ha) zeigt, daß die technologische Modernisierung im Unternehmersektor zwar relativ gesehen fortgeschrittener als im kleinbäuerlichen Bereich ist. Allerdings bleibt der Vorsprung auf die Nutzung von Tierschutzmaßnahmen, Maschinen und elektrischen Strom sowie die technische Beratung beschränkt. Bei Pflanzenschutz, Düngemitteleinsatz, dem Einsatz von Kalk als Bodenkorrektor, bei Bodenschutzmaßnahmen und Bewässerung sowie der Nutzung von Agrarkrediten ist der Modernisierungsvorsprung unbedeutend.

Schätzungen, die auf Projektionen vorliegender Daten des Agrarzensus basieren, zeigen, daß die Familienbetriebe fast den gleichen Anteil an der Gesamtproduktion wie die Unternehmer haben. Der Unternehmersektor übertrifft die familiäre Erzeugung nur bei vier bedeutenden Produkten: Rindfleisch, Zuckerrohr, Reis und Soja. Umgekehrt liegt der familiäre Sektor bei 15 anderen bedeutenden Produkten vorne wie z.B. bei Schweinefleisch, Geflügel, Milch und Kartoffeln. Und dies, obwohl die von ihnen bewirtschafteten Flächen nur ein Drittel des Großunternehmerbesitzes umfassen. Die kleinbäuerlichen Produktionssysteme benötigen zudem je Bodeneinheit einen siebenmal höheren Arbeitskräfteeinsatz. Während im Agrarunternehmertum 60 Hektar nötig sind, um einen Arbeitsplatz zu erhalten, sind es in den bäuerlichen Familienbetrieben nur neun Hektar.

Keine und große Geschenke

Die Durchführung einer umfassenden Agrarreform gäbe dem brasilianischen Staat die Möglichkeit, bei relativ geringen Investitionen – für die auch erhebliche Mittel aus der 'Finanziellen Zusammenarbeit' verschiedener Industrieländer zur Verfügung ständen – akute und latente Konflikte im ländlichen Bereich zu lösen. Die fortschreitende Abwanderung aus dem ländlichen Raum könnte umgekehrt und preiswerte Arbeitsplätze geschaffen werden, die produktiver und ökologisch wie kulturell nachhaltiger sind als agroindustrielle Komplexe. Agrarreformen müssen nicht auf „Rinderboom und Broccoli" für die Exportwirtschaft (vgl. 'blätter' Nr. 209) hinauslaufen. Allerdings schließen Agrarreformprojekte eine exportorientierte Landwirtschaft nicht aus. Bei Schaffung entsprechender Vermarktungsstrukturen sind die Kollektive und Kooperativen ehemals landloser Familien durchaus in der Lage, Agrarprodukte für den Export in ausreichender Qualität und Quantität zu liefern. Insbesondere die Kooperativen in den südlichen Landesteilen Brasiliens haben dies bewiesen.

In der derzeitigen politischen Konstellation wird es aber in Brasilien nur dort Agrarreformen geben, wo organisierte Landlose gemäß ihrem Motto „besetzen, widerstehen und produzieren". Daß man „Land nicht geschenkt bekommt, sondern erkämpfen muß", ist eine Realität, von deren Umsetzung sie sich auch durch Cardosos wechselnde Versprechungen und Einschüchterungstaktiken nicht abhalten lassen. Für einen Staat, der wie Brasilien aufgrund krampfhafter Geldwertstabilisierung auf Exporte und Devisen der Agroindustrie angewiesen ist, spielen die Argumente für eine Argrarreform scheinbar auch dann keine Rolle, wenn die versteckten oder offenen Subventionen für die Latifundistas gar nicht in den südamerikanischen Thatcherismus passen. Die unendliche Geschichte der Agrarreform wird Brasilien unter diesem oder einem anderen mit den Stimmen der Großgrundbesitzer gewählten Präsidenten über die Jahrtausendwende hinaus beschäftigen.

Wolfgang Hees

Wolfgang Hees ist Geograph und Mitarbeiter von Kobra (Kooperation Brasilien) in Eichstetten. Im bkv-Verlag ist von ihm erschienen: **Ökologischer Landbau – Überlebenskampf brasilianischer Kleinbauern.** In Zusammenarbeit mit Kobra erschien zur Frage der Landlosen in Brasilien außerdem: Günther Schulz, Landbesetzung – Hoffnung für Millionen.

Slumschlachten

Rechtshilfe zwischen Staat und Mafia

Der „Morro do Borel" ist einer von über 800 Slums in Rio de Janeiro. In ihnen herrscht das organisierte Verbrechen in Feudalmanier über mehr als zwei Millionen Arme. Der Staat überläßt die Menschen den Verbrechersyndikaten. Im „Morro do Borel" arbeitet die Anwältin Zoraide Fernandez.

Die Banditen rissen die Tür zu Doutora Zoraide Fernandez' winzigem Slum-Büro auf und wollten mit ihren Maschinengewehren auf die im Nachbarslum verschanzten Rivalen eines anderen Gangstersyndikats feuern. Der unerwartet energische Protest der Anwältin – „Raus, von hier aus schießt keiner" – ließ die Banditen verdutzt innehalten, schließlich zogen sie ab und behandelten Zoraide Fernandez fortan mit Respekt.

Auch der Militärpolizei fehlte zu Beginn des Rechtshilfeprojektes im Morro vor neun Jahren der Respekt vor der dunkelhäutigen Anwältin. „Du bist doch nur hier, weil dir ein Macho fehlt, sonst wärst du jetzt am Waschtank" beschimpften sie die Beamten und feuerten vor ihrem Gesicht MP-Salven ab. Doch Zoraide Fernandez ließ sich nicht einschüchtern und hielt den Militärpolizisten den Ausweis der brasilianischen Rechtsanwaltsvereinigung OAB entgegen. Mehrfach konnte sie so verhindern, daß Banditen und Unschuldige weitergefoltert und exekutiert wurden. Auch ihr Eingreifen hilft jedoch nicht immer: „Laß ihn leben, er hat nichts getan", bat sie während einer Borel-Razzia auf der steilen Rua da Independencia einen Militärpolizisten – der drückte dennoch ab. Mit einer gezielten MP-Salve trennte er vor aller Augen einem aufgegriffenen Jungen aus nächster Nähe das Bein ab.

Zoraide Fernandez wohnt direkt neben dem Morro do Borel. Auf ihrem Weg zum OAB-Büro, dessen Fassade acht Einschüsse aufweist, vertreibt sie gelegentlich freilaufende Schweine, die die liegengebliebenen Ermordeten manchmal bis auf die Knochen auffressen. Die Anwältin gehört zu den ganz wenigen Außenstehenden, die sich im gesamten Borel-Labyrinth, das auf keiner Stadtkarte eingezeichnet ist, frei bewegen können. Der von über 50.000 Menschen bewohnte Slum ist komplizierter strukturiert als die meisten anderen. Die untere Hälfte wird vom Verbrechersyndikat 'Comando Vermelho' (Rotes Kommando – kurz: CV) beherrscht. Zu dessen „Geschäft" gehören Serienentführungen zwecks Lösegelderpressungen, Banküberfälle, Auftragsmorde, Waffen- und Drogenhandel sowie Warenschmuggel. Chef des Syndikats war bis vor kurzem der gerade 29 Jahre alte Nelson da Silva. Dieser hatte etwa, als jugendliche Slumbewohner eine Geliebte von ihm beraubt hatten, 21 Verdächtige einfangen, auf den Morro do Borel bringen, dort foltern und ihnen zuletzt der Reihe nach die rechte Hand durchschießen lassen. Im oberen Teil von Borel herrscht das 'Terceiro Comando' (Drittes Kommando, TC), das sich mit dem CV regelmäßig blutige Gefechte liefert. Die Zweiteilung der 'Favela' bedeutet unter anderem, daß die Bewohner der miserableren oberen Hälfte die untere nicht passieren dürfen und einen weiten Umweg über die andere Bergseite in Kauf nehmen müssen.

Keine Chance als statistische Null

Die Bandenmitglieder von Borel entscheiden auch über das Wohn- und Zutrittsrecht: Wer als Ortsfremder – ob nun Politiker, Feuerwehrmann oder Tourist – ohne Genehmigung oder ohne Begleitung einer den Bandenmitgliedern nahestehenden Person die steile, von stinkendem Müll gesäumte Rua da Independencia hinaufginge, riskierte sein Leben. Bereits am Eingang wird man von den überall lauernden CV-Aufpassern abgefangen. An der ersten Kurve sitzen zwar gelegentlich Militärpolizisten – gemäß eines informellen Abkommens mit dem CV ziehen sie sich aber am Abend zurück und überlassen das Revier am Wochenende vollständig den bewaffneten CV-Kontrolleuren, der sogenannten „Policia do Morro". Dann ist Zeit genug für die Gefechte zwischen den Banden, die für die Bewohner von Borel Alltag geworden sind.

Den Bewohnern von Borel zu ihren Rechten zu verhelfen, ist laut Verfassung Aufgabe des Staates. Traditionell überlassen jedoch die Regierungen von Rio oder von Brasilia die Millionen von Slumbewohnern im rechtsfreien Raum der Favelas ihrem Schicksal. Von denen haben es viele akzeptiert, von der Gesellschaft der Satten und ihrer sogenannten Demokratie ausgeschlossen zu sein, andere wissen schlichtweg nichts von ihren Ansprüchen. Ohne juristischen Beistand kommen die Bewohner von Borel nicht an die ihnen zustehenden Renten, Abfindungen, Alimente oder Entschädigungen. Zum Beispiel der Bauarbeiter, der wegen mangelnder Sicherheitsvorkehrungen vom Gerüst fällt, nicht in ein Krankenhaus, sondern in seine Hütte gebracht wird und dort vor Hunger stirbt. Dem Bauunternehmer ist schwerlich etwas anzuhaben, denn der Verunglückte war eine statistische Null. Er hatte vor Jahrzehnten im Hochwasser seine Papiere verloren, und die Ämter hatten ihm keine neuen ausgestellt. Wie Millionen anderer „Nordestinos" – Menschen aus dem armen Nordosten Brasiliens – zog er in den „Sul maravilhoso", den wunderbaren Süden, nahm in Rio de Janeiro selbst die dreckigsten Hilfsarbeiten an und wurde von den Unternehmern nie nach Ausweis oder Arbeitsbuch gefragt. Nur ein Bruchteil der brasilianischen Beschäftigten genießt das Privileg der gesetzlich vorgeschriebenen Registrierung und der damit verbundenen einklagbaren Rechte. Wer unregistriert arbeitet, hat keinen Rentenanspruch, wird von den Behörden ausgelacht und weggeschickt.

In solchen Fällen greift Zoraide Fernandez ein und erbringt in schon kriminalistischer Kleinarbeit Nachweise, klappert mit den Betreffenden Amtsstuben und Notariate ab, beschafft unumgängliche Papiere. So im Fall von Maria da Gloria de Jesus, die erst jetzt, mit 75 Jahren, die ihr zustehende Mindestpension erhält. Die Präsenz einer echten Advogada bewirkt eben noch Respekt. Ein Auto kann sich die Anwältin dabei nicht leisten und ist für solche Touren auf die überfüllten Busse angewiesen; die Fahrscheine

zahlt sie aus eigener Tasche, ihre Klienten haben dafür kein Geld.

Bei jedem heftigen Tropengewitter brechen am Hangslum Hütten, Baracken und provisorisch gebaute Backsteinhäuser zusammen. Die Betroffenen drängen in das Mini-Büro der OAB und suchen nach Hilfe. Doch wie etwas einklagen oder die Staatsbürokratie überlisten, wenn sie, oft Analphabeten, ihr ganzes Leben lang nur unter einem Spitznamen existierten, ihren richtigen Namen gar nicht kennen, sich weder an den Geburts- noch an den Eheschließungsort oder an wichtige Daten erinnern? Dies würde auch Zahlenkenntnis voraussetzen – und viele, so beobachtete Zoraide Fernandez, wissen nicht das Geld in der Hand zu zählen. Die Rekonstruktion der Lebenswege, das Beschaffen von Urkunden kann ein ganzes Jahr dauern, bis eine lächerlich geringe Rente von umgerechnet etwa hundert Mark bewilligt wird. Zu wenig, um in einem durchschnittlichen Restaurant an der Copacapana mit der Familie essen zu können – im Slum jedoch kann das Geld gerade noch das Überleben sichern.

„Flugzeuge" und andere Helden

Unzählige Frauen, die von Bandenmitgliedern geschwängert werden, haben nach dem Tod des Erzeugers keinen Mut, für die Kinder Geburtsurkunden ausstellen zu lassen. Diese sind aber unentbehrlich für die Beihilfen. In solchen Fällen diskutiert Zoraide Fernandez oft mit den Müttern und begleitet sie zu den Ämtern. Die Anwältin betreute bisher fünf Bandenfamilien und schaffte es schließlich, daß wenigstens die heranwachsenden Söhne aus dem organisierten Verbrechen ausstiegen – angesichts der ungebrochenen Macht des Machismo kein leichtes Unterfangen. Sie holte sie aus Polizeizellen, besorgte ihnen eine Bleibe fernab vom direkten Einfluß der Banden und ordentliche Papiere, die ihnen zu einer Arbeit verhalfen.

Komplette, intakte Familien sind im Borel-Slum selten. Viele Männer setzen das wenige Geld in Zuckerrohrschnaps um, was für die Familie Hunger und oft Gewalt bedeutet. Rund dreißig Prozent der Mütter haben ihre Kinder von verschiedenen Männern, etwa sechzig Prozent der Männer haben mindestens zwei Familien. Von den Frauen wird dies toleriert. Sie kämpfen, um ihre Kinder durchzubringen, und nur wenige bitten die Bandenchefs, sie anzustellen. Viele der Kinder treten jedoch den Banden gerne bei, finden es großartig, mit einem echten Revolver im Hosenbund herumlaufen zu können. Oft fungieren die Fünf- bis Zwölfjährigen als „Olheiros", Aufpasser, die – allein in Rio weit über 5.000 – mit überall und weithin sichtbaren Drachen Signale geben, falls neue Drogenlieferungen angekommen sind, sich bewaffnete Mitglieder eines rivalisierenden Syndikats oder Polizisten nähern. Andere Kinder sind „Avioes", Flugzeuge: Sie transportieren Rauschgift innerhalb der Stadt und bringen es auch zu privaten Bestellern. Die „Soldados" schließlich kontrollieren auf dem Morro do Borel die Ein- und Ausgänge und nehmen an den Gefechten und Massakern teil. Der im Slum tätige Padre und Universitätsprofessor Pegoraro Olinto erklärt dazu, daß die normale kindliche Abenteuerlust von den Banditen schamlos ausgenutzt werde. In den Köpfen der Kinder würden diese zu Helden und Vorbildern.

Später kopieren die Jungen dann deren rücksichtslosen Machismus. Ein Bandit, so heißt in Borel die Devise, heiratet nicht, sondern nimmt sich die Frauen notfalls mit Gewalt. Körperliche Gewalt ist allerdings nicht immer notwendig. Kaum zu übersehen, daß viele Mädchen geradezu danach drängeln, die Geliebte eines Banditen zu werden. Für sie ist damit Statusgewinn, Schutz und zumindest vorübergehende finanzielle Absicherung verbunden. Fälle wie der einer Zehnjährigen, die sich von einem Bandenmitglied für Geld und Süßigkeiten mißbrauchen ließ, schwanger wurde und als 14jährige alleine mit zwei Kindern dastand, sind für Zoraide Fernandez alltäglich. Viele dieser „Helden" lassen die Frauen mit fünf bis acht Kindern sitzen und verschwinden einfach, um der Zahlung von Alimenten zu entgehen.



They Don't Care About Us — Foto: Klaus Hart

Keine Minute der Gewalt

In den letzten Monaten hat sich die Situation auf dem Morro do Borel noch zugespitzt. Eine Rechtsberatung von Zoraide Fernandez für 20 Bewohner mußte abgebrochen werden, weil Einheiten des TC vom nur 200 Meter entfernten Nachbarslum „Casa Branca" angriffen. Ärzte, Krankenschwestern und Lehrer, die in zwei von Padre Olinto geleiteten Gemeindezentren arbeiteten, wurde der Zutritt zur Favela nicht mehr erlaubt, spielende Kinder wurden durch Schüsse verwundet. Rios Medien jedoch widmen der Situation auf Borel keine Zeile oder Sendeminute – zählen doch dessen Bewohner zu den „Excluidos", den Ausgeschlossenen.

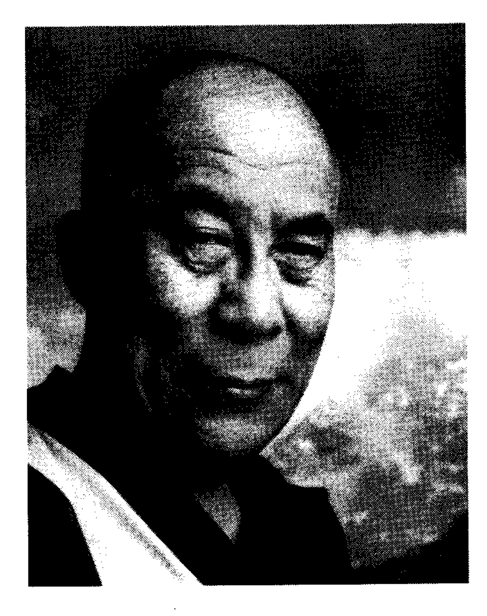
Trotz dieser Medienpolitik teilen laut einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Vox Populi nur 10% der Befragten die offizielle Position der Regierung ihres Staatschefs Cardoso, wonach die Medien die Gewalt in Rio in übertriebener Weise darstellten. 46 % waren dagegen der Meinung, daß Fernsehen und Zeitungen das wahre Ausmaß der Gewalt versteckten. Eine realistische Einschätzung – werden doch jährlich in Rio etwa zehntausend Menschen ermordet und „verschwinden" derzeit mehr Menschen als während der Diktatur.

Nachtrag: In den vergangenen Wochen und Monaten haben sich die Verhältnisse in der Stadtregion Rio de Janeiros noch weiter zugespitzt. In den weitgehend sich selbst überlassenen Slums gehören Mord und Folter immer mehr zum Alltag. In Borel etwa wurden vor kurzem zwei Mädchen von Mitgliedern eines Syndikates geköpft. Ihre Leichen blieben zur Abschreckung tagelang liegen – niemand wagte einzugreifen. Die Regierung Cardosos, Ehrendoktor der FU-Berlin, tut nichts gegen die täglich unbeschreiblicher werdende Situation in den Slums. Im Gegenteil setzt sie alles daran, diese nicht nur in den brasilianischen, sondern auch in den Medien der übrigen Welt herunterzuspielen. Die Ausgeschlossenen erhalten keine Stimme.

Klaus Hart/Patricia Sholl

Der Autor ist freier Journalist, die Autorin Anthropologin. Beide leben in Rio de Janeiro.

Häuptling der Gelbmützen



Sie starren nach oben, auf Riesenstatuen aus Gold, Bronze, geschmückt mit Edelsteinen, und auf riesenhafte, über den Dörfern liegende Klosteranlagen. Die Touristen stürzen sich auf die Devotionalien und geben viel Geld aus. Nach unten blickt der Tourist selten. Da kriechen tibetische Gläubige auf dem Bauch durch den Dreck, mangelernährt, und nähern sich unterwürfig den Kultstätten. Tibet ist eines der rückständigsten und ärmsten Länder der Erde. Aber welchen deutschen Bildungsbürger interessiert schon die soziale Lage der Menschen in Tibet, wenn es um teure alte Kunst und um das eigene 'spirituelle Heil' geht?

Ich habe Kinder bei ihrer klösterlichen 'Ausbildung' in Tibet beobachtet. Es sind ausschließlich Jungen, die im Alter von vier bis etwa zehn Jahren in die Klöster geholt und dann jahrelang, viele Stunden am Tag, einer Gehirnwäsche unterzogen werden. Sie sitzen von der Umwelt abgeschlossen in dunklen Räumen. Die Kinder lernen von morgens bis abends religiöse Texte, die sie andauernd vor sich hinmurmeln.

Die tibetische lamaistische Elite besaß und besitzt alle Macht: Sie okkupiert die Köpfe der Menschen per Religion, sie war und ist Großgrundbesitzer, und sie besaß (und besitzt weitgehend) die politische Macht. Wer Kinder, vorzugsweise die interessiertesten und klügsten, für die Klöster einkassiert und bis in die Neuzeit Universitäten verhindert, der will jede *weltliche Konkurrenz* zur Herrschaft des tibetischen Lamaismus verhindern.

Was passiert, frage ich einen leitenden Mönch, wenn einer der Jungen, sobald er erwachsen ist, kein Leben im Kloster führen will? Lächelnd wird mir die Chancenlosigkeit eines selbstbestimmten Lebens in Tibet klargemacht: Die Familie wird den jungen Mann verstoßen, denn er hat ihre Ehre beleidigt. Niemand wird ihm helfen, denn er ist aus der Gesellschaft ausgestoßen. Er hat kein Geld und nichts zu essen. Und bei der Flucht über 4.000 Meter hohe schneebedeckte Berge, die Tibet einschließen, wird er sterben, sagt der Mönch.

Die allseits dummschwätzerisch propagierte *völkische Selbstbestimmung* für Tibet hat – wie auch anderswo – nichts, rein gar nichts, mit der Selbstbestimmung der tibetischen Menschen zu tun. Im Gegenteil: In der gegenwärtigen Kampagne des reinkarnierten Häuptlings der Sekte der Gelbmützen, dem sogenannten Dalai Lama, geht es um machtpolitische Interessen. Er will das Mandat der Welt(regierungen), alleiniger Vertreter des tibetischen Volkes zu sein, „geistiges und weltliches Oberhaupt" einer Gesellschaft, die er mit religiösem Wahn indoktrinieren und mit feudalen Strukturen überziehen will.

Die Klöster und der tibetische Buddhismus haben die Menschen seit Jahrhunderten versklavt. Zeitweise überzogen als architektonischer Ausdruck des lamaistischen Absolutismus 6.000 Klosteranlagen das Land; darunter die Sommerresidenz des Dalai Lama, *Norbulinka*, mit ihren etwa 400 Räumen und der *Potala*-Palast mit etwa 1.000 Räumen. Tentzin Gyatsu alias Dalai Lama ist seit den vierziger Jahren der Chef des Gelupga (Gelbmützen)-Ordens, einer von vier bedeutenden buddhistischen Sekten. Herr Gyatsu sieht sich als 14. Wiedergeburt seiner Amtsvorgänger, deren politisches und religiöses Regime seit Mitte des 14. Jahrhunderts besteht.

Dalai Lamas werden nicht gewählt, sondern von interessierten religiösen Kreisen als 'Reinkarnationen' (der buddhistischen Mythenfigur Chenrezi) in hilflosen Kleinkindern aufgespürt. Dabei helfen verschiedene astrologische, okkulte und andere esoterische Methoden. Der Inhalt der Gelbmützenlehre, jener spezifischen Form des tibetischen lamaistischen Buddhismus, ist der übliche Geister- und Dämonenglaube mit viel Angst und entwürdigenden Unterwerfungsritualen. Der ach so gewaltlose Gelbmützen-Häuptling ist der Führer einer repressiven, äußerst gewaltvoll herrschenden Clique. Bis in dieses Jahrhundert hinein waren Folter und körperliche Verstümmelungen herrschende Praxis gegen unbotmäßige Untertanen. Und heute unterstützt der Dalai Lama weltweit Esoteriker und Rechtsextreme aller Art, wie den japanischen Sektenführer Shoko Asahara, verantwortlich für die U-Bahn-Attentate.

Was speist die Sympathie des deutschen Bürgertums für Tibet? Eine Melange aus esoterischen Interessen, asozialem Kunstinteresse, religiöser Schwärmerei und – das verbindet die herrschende Clique in Tibet mit der deutschen – die totale Ignoranz gegenüber der sozialen Lage der tibetischen Menschen. *Alle* Fraktionen im *Deutschen Bundestag* sind jüngst den Werbungen des Dalai Lama und seines liberalen Grafen-Freundes erlegen und haben für die Tibet-Resolution gestimmt. Nie zuvor stimmte der Bundestag einstimmig für 'Menschenrechte' und 'Freilassung aller politischen Gefangenen'. Der reinkarnierte feudale Herrscher hat's möglich gemacht.

Das skurrile Bündnis hat seine innere Logik. Wenn es um die Anerkennung von Völkern geht, in welche die Welt ethnopluralistisch eingeteilt werden soll, schert sich zum Beispiel die FDP einen Teufel darum, daß der Dalai Lama und seine Clique nicht einmal bürgerlich-demokratische Mindestnormen erfüllt, für die die Liberalen zu stehen behaupten: Trennung von Kirche und Staat, Meinungs- und Pressefreiheit, individuelle Selbstbestimmung über Lebensform, Beruf oder sexuelle Orientierung. Dem *Deutschen Bundestag* ist, indem er die Tibet-Resolution unterstützt und den Herrschaftsanspruch des tibetischen Lamaismus anerkennt, die soziale Gleichheit aller Menschen ebenso zuwider wie dem Sektenführer selbst.

Wer die Menschen in Tibet, nicht aber völkische Geopolitik, esoterischen Wahn oder die chinesische Außenpolitik unterstützen will, wird sich – gegen die Clique „seiner Heiligkeit" und offensichtlich auch gegen den Mainstream der TibetunterstützerInnen-Szene – eigene Formen kritischer Solidarität ausdenken müssen.

Jutta Ditfurth

Dieser Text ist ein Vorabdruck aus **Entspannt in die Barbarei. Esoterik, (Öko)Faschismus und Biozentrismus** (erscheint im Oktober 1996) und erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Konkret-Literatur-Verlags.

Religiosität in der modernen Welt



Das Ende von Religion und Religiosität, das Friedrich Nietzsche („Gott ist tot") am Ende des vergangenen Jahrhunderts behauptet hatte, ist 100 Jahre später ferner denn je. Im Norden und im Süden sind in den letzten Jahrzehnten religiöse Massenbewegungen entstanden. Nun soll Religion die Welt erklären und dem Individuum Werte und Normen vorgeben, deren Befolgung ihm die Hoffnung auf Glück ermöglicht. Die derzeit virulenten religiösen Bewegungen sind (was sie immer waren) Zeichen dafür, daß etwas nicht stimmt in der modernen Welt.

Dabei ist Religiosität nicht nur „Opium fürs Volk" (Marx). Denn zum einen entspringt sie wohl einem menschlichen Grundbedürfnis nach Beantwortung der ewigen Fragen nach dem Woher, dem Wohin und dem Warum – eine Funktion, die ebenso politische Ideologien übernehmen können. Zum anderen kann sie auch gegen die herrschenden Verhältnisse eingesetzt werden. Trotzdem bleiben alle Formen von Religiosität „Opium des Volkes" in dem Sinn, daß sie einfache Welterklärungen liefern und ebenso einfache Lösungen in Aussicht stellen. Religiosität ist ein Fluchtpunkt in Krisenzeiten. Sie wendet sich aber nie grundlegend gegen die real existierende Form der Vergesellschaftung. Das gilt für den Esoterikboom in Deutschland ebenso wie für „fundamentalistische" Bewegungen in Indien, Israel, den USA oder dem Mittleren Osten.

Was diese Erscheinungen vereint, ist nicht nur ihr irrationales anti-aufklärerisches Denken. Ebenso gelten sie der breiten Öffentlichkeit meist als Sektierer und Hinterwäldler. Genau dies bringt die Rede vom „Fundamentalismus" zum Ausdruck. Diese unterstellt, daß „Fundamentalisten" vom Rande der Gesellschaft kommen und daß die Fundamente ihres Denkens, die sie auf die moderne Gesellschaft angewendet wissen wollen, vormodernen Zeiten entstammen. Diese Vorstellungen werden dem Phänomen neuer Religiosität, das meist mit dem „Fundamentalismus"-Begriff benannt wird, jedoch nicht gerecht.

Zum einen unterscheidet der Begriff nicht zwischen politischen religiösen Bewegungen und solchen traditionellen orthodoxen Strömungen, die nicht überzeugen oder missionieren wollen. Zum zweiten suggeriert er, daß es die in der Propaganda von „Fundamentalisten" postulierten unveränderbaren fundamentalen Vorschriften aus Koran, Bibel oder anderen Schriften, zu denen die Gesellschaft zurückkehren müßte, tatsächlich gebe. Diese Auffassung folgt aber lediglich der Ideologie der Fundamentalisten, denn in Wirklichkeit stehen Krisenanalyse und Ordnungsvorstellungen religiöser Bewegungen immer in direktem Bezug zur sozio-ökonomischen Situation. Mit dem verbreiteten Fundamentalismus-Verständnis wird der aktuelle gesellschaftliche Kontext dieser Konzepte negiert. Trotz ihrer antimodernistischen Propaganda sind die religiösen „fundamentalistischen" Bewegungen kein „Aufstand gegen die Moderne" (Thomas Meyer), sondern ein Phänomen und Produkt der Moderne.

Zum dritten sind immer die anderen die Fundamentalisten. Das heißt aber oft nur, daß man die Fundamente des eigenen Denkens nicht als solche erkennt – eben weil sie als Fundamente, als Axiome des Denkens und Handelns, als Wahrheit verinnerlicht werden. Die aufgeklärte Moderne ist selbst von Fundamentalismen durchzogen, an deren Anfang vielleicht Robbespierres „Kult der Vernunft" und an deren vorläufigem Ende der Fetischcharakter der Warenwelt steht, der nun selbst für das Bedürfnis nach neuem Schein verantwortlich zeichnet. Protestantische Werte und Normen sind derart fundamental in unser ach so säkulares Denken eingewoben, daß wir nach der Umbildung protestantisch-fundamentalistischer Denk- und Lebenskonzepte in Grundlagen der modernen Zivilsation deren Wurzeln gar nicht mehr erkennen. Von anderen „Sekten" unterscheidet den Protestantismus lediglich, daß er zu Macht gekommen ist. Dies gilt auch für unser quasi-religiöses Verhältnis zur kapitalistischen Marktwirtschaft: Deren Fundamenten, etwa die Überzeugung (besser: der Glaube), daß das Recht auf privates Eigentum an Produktionsmitteln und auf dessen Verfügungsgewalt dem Wohle aller, d.h. der Gerechtigkeit auf Erden diene, spricht die Erfahrung Hohn – dies auszusprechen aber ist ihren Jüngern Blasphemie, der Kritiker wird von der Mehrheit als Sektierer denunziert.

Solche den Fundamentalismus-Begriff relativierenden Überlegungen können davor bewahren, ihn zum Kampfbegriff zu machen, der das Denken religiöser Bewegungen oder einfach des politischen Gegners als Ausdruck einer kleinen, aggressiven und kompromißunfähigen Minderheit zeichnen soll. Diese „relativierenden" Überlegugen machen vielmehr deutlich, daß religiöse Bewegungen, ihre Analysen und Forderungen, nie das ganz andere der Gesellschaft darstellen. Diese Bewegungen sind Kinder der Gesellschaft, des Zeitgeistes und der Verhältnisse, die sie zu bekämpfen vorgeben. Die neoliberalen Züge des US-Protestantismus sind dafür ebenso Beispiel wie die Naturvergötterung in der Esoterik. Mögen religiöse politische Bewegungen auch Empfindungen auf die Spitze treiben, Forderungen stellen, die Grundüberzeugungen der Mehrheit (so lange sie eben Mehrheit ist) entgegenstehen und deren (heuchlerische?) Abscheu erregen – er entsteht aus ihrer Mitte.

Erneut ist Religiosität in einem „unheimlichen" Aufschwung aus Ruinen auferstanden, unter denen sie begraben schien. Ihre Antworten auf das Krisenempfinden vieler Menschen in der modernen Welt spiegeln im Norden wie im Süden – trotz vielfältiger und grundlegender Unterschiede im einzelnen – die Fragen der Zeit wider. Hier wie dort aber wohnt ihnen die Gefahr des Totalitarismus inne – auch wenn die Auferstehung Gottes und anderer Heiliger nicht in jedem Fall zu Schüssen auf Ärzte oder Andersdenkende führen muß.

Die Redaktion



Auferstanden aus Ruinen

Neue Religiosität in der modernen Welt

Foto: Herby Sachs/version

Gott ist doch nicht tot. Im Gegenteil: Überall auf der Welt entstehen neue religiöse Bewegungen. Im Norden wie im Süden sind sie Ausdruck gesellschaftlicher Modernisierungskrisen. Das gilt für den Esoterikboom in Deutschland und den christlichen Fundamentalismus in den USA ebenso wie für den Hindu-Nationalismus in Indien oder den Islamismus.

Zwar galt seit dem 19. Jahrhundert als sicher, daß die Macht der kritischen Vernunft über kurz oder lang die Macht der Religionen, des Glaubens und des Irrationalen vollends „verdampfen" lassen würde. Schon immer waren aber Modernisierung und Aufklärung von religiösen und quasi-religiösen Gegenbewegungen begleitet. Heute wird zusätzlich deutlich, daß Religion Verbindungen mit der Moderne eingehen kann und daß Religiosität keinen Gott braucht. Religiöse Ideologien gehören zu einem Spektrum von neuen alten Identitätsangeboten. Sie alle drücken die Latenz von Kräften aus, die wiederauferstanden sind, nachdem zuletzt vor allem die beiden großen Modernisierungsideologien Kapitalismus und Kommunismus die Hoffnung (Verheißung) auf Glück (Erlösung) an sich banden.

Diese Wiederauferstehung findet mitnichten nur im Süden statt. Auch in den modernen industrialisierten Gesellschaften ist Religiosität zu einer Macht geworden. Ihre Renaissance drückt sich vor allem in dem Zulauf aus, den alte und neue PredigerInnen, Heilsbringer und Sekten sowie die Botschaften von Esoterik, New Age und Anthroposophie derzeit erfahren. In den USA haben nach Umfragen heute nur 8% der Bevölkerung „keine Religion" oder „religiöse Präferenz". Es wird geschätzt, daß ca. jeder 15. US-Bürger ein protestantischer Fundamentalist ist.[1] In Deutschland nehmen zwar die Kirchenaustritte weiter zu. Dafür steigt die Zahl der Menschen, die für andere Formen von Religiosität empfänglich sind. Religiöses Denken in Form des Glaubens an Heilsbotschaften, übersinnliche Kräfte und Geheimwissenschaften haben Hochkonjunktur. In Deutschland wird geschätzt, daß „vier Millionen Menschen (...) in irgendeiner Form ihr Heil in mehr oder weniger obskuren Gemeinschaften suchen"[2]. Inzwischen entstammen 15% des deutschen Buchhandels-umsatzes aus den Bereichen Esoterik, New Age und Neuheidentum, zu denen nach Schätzungen des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels jede dritte Neuerscheinung zählt.[3]

Unbehagen an der Kultur

Seit ihren Anfängen ist die Moderne mit ihrem Glauben (!) an den Forschritt und an die Emanzipation des aufgeklärten Individuums begleitet von ihrer Gegenbewegung. Die Anforderungen, die die Moderne an die Eigenverantwortlichkeit des von Zwängen und von Gewißheiten freigestellten Individuums stellt, erwecken selbst – zumal in Zeiten ökonomischer Unsicherheit – die Sehnsucht nach dem Beständigen, Vertrauten und Geordneten.

Anfang der 30er Jahre formulierte Sigmund Freud das „Unbehagen an der Kultur", und Oswald Spengler beschwor den „Untergang des Abendlandes". Nie wieder seit den 30er Jahren gab es eine derart verbreitete Sehnsucht nach dem Mystischen. Damals wie heute wurden die „Primitiven" und eine angeblich verlorene Natürlichkeit (auch der Natur selbst) wiederentdeckt. Damals wie heute empfinden – begleitet von sozialen Krisen – viele Menschen die Technisierung des Lebens, seine Funktionalität und Komplexität, die Auflösung traditioneller Bindungen und Gewißheiten und den ökonomischen Zwang, unter dem all das geschieht, als eindimensional, als Defizit an sinnlicher (und übersinnlicher) Gewißheit und Erfahrung, als Kälte und Sinnverlust. Sinnstiftende Autoritäten werden in solcher Situation nicht mehr als Zwang empfunden, sondern versprechen Geborgenheit.

Die Widersprüchlichkeit von Befreiung und des Ins-Freie-gestellt-Seins erfahren heute ebenso wie die fortschreitende Zerstörung der natürlichen Grundlagen des Lebens immer mehr Menschen am eigenen Leib. Das selbstbestimmte Individuum löst sich in den Zwängen eines Lebens auf, das unter dem Primat des Ökonomischen steht. Geld und

Gold – so die Erfahrung nach dem Wirtschaftswunder – garantieren doch kein sorgenfreies Leben und können auch im Norden immer weniger Menschen in zufriedenstellendem Umfang garantiert werden. Die modernen Zeiten, in denen die Gewißheit das Leben bestimmte, daß Papa der Kleinfamilie nach dem nächsten Lohnabschluß einen neuen Mittelklassewagen und Mutti ein neues Bügeleisen kaufen konnte, sind vorbei. Soziale, ökonomische, ökologische, politische und psychologische Krisenerfahrungen sind die Voraussetzungen für die Konjunktur von Heilsangeboten.

Diese verheißen Wahrheit, Glaube und Autorität gegen Verunsicherung, versprechen Gemeinschaft in Zeiten der Vereinzelung, Spiritualität in Zeiten von Technik und Rationalität sowie Einheit, Ganzheit und Harmonie in Zeiten von Differenzierung und Konflikt. Ein in unterschiedlicher Schärfe auftretendes Grundmuster wird dabei deutlich: die Verbindung fortschrittlich klingender Kritik mit antiaufklärerischen Konzepten. Auf die Widersprüche der Entzauberung der Welt folgt ihre Wiederverzauberung. Die Wiederkehr des Religiösen ist Ausdruck der Zeiterfahrung ungelöster Probleme.

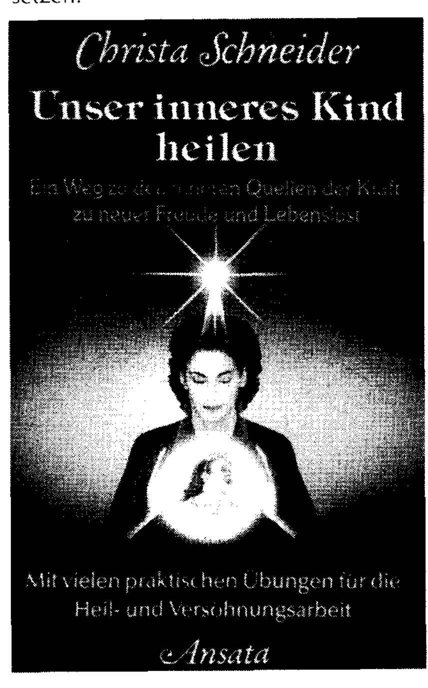
Reaktionäre Kritik

Zutiefst irrational und unbestimmt sind indes diese in tausendfacher Variation wiederholten Versprechungen. „Merlyns Lehren – 21 Lektionen in praktischer Druidenmagie" dürften die zivilisationsmüden LeserInnen nicht vor Arbeitslosigkeit und Einsamkeit bewahren, und „Das geheime Wissen weiser Frauen der Aborigines" weist keinen Weg zur Verwirklichung einer imaginierten „Harmonie zwischen Gesellschaft und Natur". Hier wird „die 'Vernünftigkeit des Wirklichen, mit der es nicht mehr recht stimmt', ersetzt 'durch hüpfende Tische und die Strahlen von Erdhaufen'".[4] Der Glaube soll Berge versetzen und dient doch nur der ureigenen Funktion von Religion: das Bestehende erträglich zu machen, nicht es zu verändern.

Die vermittelten Lösungen sind zudem reaktionär. Die Attraktivität des Religiösen im Sinne eines Wieder-Glaubens (in Unterscheidung zum traditionellen Noch-Glauben) beruht gerade auf der ausdrücklichen Ablehnung einer als zerstörerisch erlebten Rationalität. Es gehört zur „Qualität" der Angebote, daß sie den Suchenden vom eigenständigen Denken entbinden und ihm die Abwendung von politischer Auseinandersetzung nahelegen. Verantwortlich für das eigene Glück ist man immer und ausschließlich selber. „Positiv denken, nicht jammern" solle man und das „Glück in die eigene Hand nehmen".[5] Veränderungen finden somit nie auf gesellschaftlicher, sondern nur auf individueller Ebene, aus eigener Kraft heraus statt. Über die Läuterung des Individuums soll sich die Menschheit wandeln.

Die Konsequenz aus solchem Denken ist in Zeiten des Sozialabbaus eklatant. Wer für sein Glück alleine verantwortlich ist, ist es auch für sein Unglück. Das führt zu einer Entsolidarisierung mit den Marginalisierten. In den USA ist es die einflußreiche religiöse mittelständische und weiße Rechte, die gegen schwarze Frauen aus den Ghettos mit unehelichen Kindern vorgeht und ihnen staatliche Mittel mit der Begründung entziehen will, ihre Kinder würden kriminell und die Gemeinschaft schädigen, weil sie nicht in einer Familie aufwachsen. Daß die gleichen Kreise die militantesten Gegner der Abtreibung sind, unterstreicht nur den Zynismus dieser Philosophie.

Wie wenig dieses Denken trotz der vermeintlich scharfen Kritik die bestehende Ordnung transzendiert zeigen Buchtitel aus Esoterikverlagen. Als vergleichsweise konkrete Lebenshilfe werden angeboten: „Denken Sie sich schlank in 21 Tagen", „Denke nach und werde reich" und „Der erfolgreiche Pendelpraktiker". Die tausendfache Verrammschung von Büchern, Edelsteinen, Wünschelruten und anderen Utensilien, die die Flucht in eine andere Wirklichkeit versprechen, funktioniert selbst ausschließlich nach Marktgesetzen.



Guck 'mal, wer da spricht

Dabei mag man den Esoterikboom in seinen einzelnen Facetten als harmlose Spinnerei, die Welle der Begeisterung für's Spirituelle und für alte Kulturen als lediglich symbolisch abtun und durchaus einige seiner Sparten wie etwa Elemente der Heilkunde als bedenkenswert und sinnvoll betrachten – beunruhigend ist der Boom als Massenerscheinung der Flucht.

Mangel an Sinn und Brot

Die Zumutungen und Widersprüche der Modernisierung sind das Hauptmotiv für die neue Religiosität- im Norden wie im Süden. Dabei sind einige wesentliche Unterschiede schnell auszumachen: Islamismus, Hindu-Nationalismus sowie die „fundamentalistischen" Strömungen in Katholizismus und Protestantismus setzen auf den Rückgriff auf traditionelle, autoritative und im Kollektiv fest verankerte Muster, während etwa Esoterik und New Age ein bunt zusammengemischtes Konglomerat aller erdenklicher Versatzstücke für den individuellen Gebrauch anbieten. Für letztere steht meist nicht die Gemeinschaftsbildung im Vordergrund, sondern der individuelle Heilsweg. Insgesamt gilt für die meisten religiösen Bewegungen im Norden, daß sie Antworten präsentieren auf die „Spätfolgen" von Industrialisierung und Modernisierung: Angst vor Verlust des erworbenen Status, Sinndefizite, die unübersichtliche Differenzierung und rationale Funktionalisierung des Lebens im Spätkapitalismus sowie die Zerstörung der Umwelt – kurz: eine beunruhigende Ahnung, daß es nicht so wie bisher weitergehen kann.

Im Süden sind dagegen die nicht eingelösten Versprechen einer Modernisierung, die zudem nur partiell erfolgte, der Hauptbeweggrund für das Anwachsen religiöser Bewegungen. Die Peripherie kommt unter die doppelte Modernisierungswirkung. Zum einen bekommen die Menschen ihre auflösenden Folgen zu spüren: Traditionelle Formen der Lebensführung, der Legitimation und sozialer Institutionen wie der Familienverband verlieren ihre Gültigkeit. Zum zweiten werden diese Brüche für die große Mehrheit der Menschen aber nicht durch materiellen Fortschritt und politische Parrizipation kompensiert", sondern sind begleitet von wachsender Armut und wachsender Kluft zwischen Armut und Reichtum in der Gesellschaft. Dies macht viele Menschen empfänglich für Gemeinschaftsideologien.

Elitär, totalitär...

Dieser Unterschied führt dazu, daß diejenigen religiösen Bewegungen im Süden, die sich auf eine autochthone Kultur und Religion berufen, meist einen explizit politischen Charakter erhalten und die Errichtung einer neuen Gesellschaftsordnung propagieren. Hintergrund sind ihnen die Erfahrungen von Kolonialismus, fortgesetzter Abhängigkeit und Armut. Als „Dritten Weg" nach den versagenden importierten westlichen Entwicklungsideologien von Kapitalismus und Sozialismus postulieren etwa Islamisten ihre Ordnungsvorstellungen unter dem Motto „Der Islam ist die Lösung". Die in der Religion verortete kulturelle Authentizität sorgt hier für die Abgrenzung nach außen und soll eine befreite, nicht entfremdete, sondern der imaginierten Identität der Menschen entsprechende und erfolgreiche Entwicklung garantieren.[6]

Trotz solcher Unterschiede weisen jedoch die religiösen Bewegungen im Norden und Süden ein weites Spektrum von Parallelen

auf. Der folgende Versuch einer Skizzierung von Parallelen religiöser Strömungen soll die Bewegungen in Christentum, Hinduismus, Judentum und Islam ebenso umfassen wie die neue Religiosität in Form von Esoterik / New Age; obwohl sich natürlich die einzelnen Geschichten, Ursachen und Formen der Flucht vor Individualisierung, Werteverlust und Sinnlosigkeit bzw. vor Abhängigkeit, Armut und Existenzangst voneinander unterscheiden.

Als „Unbehagen in der Moderne" bezeichnete in Anlehnung an Freud der syrische Soziologe Sadiq al-Azm die Wurzel islamistischer Bewegungen. Wie gesehen gilt dieses Unbehagen nicht nur für „islamische" Bewegungen, sondern für die neue Religiosität insgesamt. Beide Formen religiöser Bewegungen, „die parikularistisch-private wie die politisch-totalitäre Variante, werden durch die spezifischen Risiko- und Gefährdungslagen der Moderne erst eigentlich erzeugt"[7]. Sie sind ein Seismograph für den Bewältigungsgrad der sozialen, ökonomischen und psychologischen Zumutungen der Moderne. Im Süden angereichert durch anti-imperialistische Thesen, gleichen sich die Krisenanalysen und die Lösungsverheißungen der Religiösen in aller Welt: Materialismus ist die Ursache und „back to the roots" die Lösung.

Diese Wurzeln werden meist in Offenbarungen wie dem Koran und der Thora, Schriften wie der Bibel und den altindischen Veden oder den Weisheiten und Überlieferungen alter Meister und Völker gesucht. Diese werden in einer ganz bestimmten Weise ausgelegt, von der behauptet wird, sie sei die einzig legitime. Auf dieser Konstruktion beruht im weiteren der Anspruch der meisten religiösen Bewegungen, allein die Wahrheit zu kennen und zu vertreten. Zweifel können nicht zugelassen werden. Daran knüpft sich oft ein elitäres Bewußtsein was sich z.B. in den USA in privaten Gründungen von christlichen Eliteuniversitäten ausdrückt – und eine totalitäre Grundhaltung.

...rational und identitätsstiftend

Verteidigt werden diese irrationalen Wahrheiten mit den Methoden rationaler Wissenschaftlichkeit. So werden der Kampf gegen die Entstehungslehre des Darwinismus, das von Islamisten postulierte uneingeschränkte Zinsverbot des Koran, der biblische Anspruch auf Judäa und Samaria oder die Deutung der Veden als Ursprung einer Hindunation ebenso wissenschaftlich hergeleitet wie die verborgenen Weisheiten der Sphinx oder die Bedeutung altgermanischer Riten. Ebenso wie Fritjof Capra neueste Erkenntnisse der Teilchenphysik mit Sprüchen alter indischer Meister vergleicht, behaupten einige Islamisten, die Erfindung der Atombombe sei im Koran vorhergesehen. Daß politische religiöse Bewegungen keineswegs auf die moderne Technik verzichten wollen, wie aus unerfindlichen Gründen lange angenommen wurde, zeigt auch, daß sie alle Meister in der Nutzung moderner Medien zur Verbreitung ihrer Botschaften sind.

In den meisten Fällen dient die Religiosität einer kollektiven Identitätsstiftung. Um die vermeintliche Authentizität der Religion und ihre Wahrheiten wird das in Gefahr gewähnte Kollektiv konstruiert. Der größte Feind sind dabei zunächst die vermeintlich „ganz anderen" der eigenen Gesellschaft. So sind viele religiöse Bewegungen im Kampf gegen „modernistische" Intentionen von Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft entstanden (Islamismus, Jüdische Ideologien, US-Protestantismus). Der Konstruktion des eigenen Kollektivs dienen auch Verschwörungstheorien. So ist „der Westen" dem Islamismus der Feind des Islam. Vielen religiösen und quasi-religiösen Erscheinungen gemeinsam ist der Antisemitismus. Juden sind weiterhin die klassischen Feindbilder von Verschwörungstheorien. Das gilt u.a. für Teile des New Age, den Islamismus, Teile des protestantischen Fundamentalismus, den Okkultismus in der Neuen Rechten oder auch die christlich-orthodoxe Pamjat-Bewegung in Rußland. Die Feinde des wahren Glaubens können für sämtliche Schlechtigkeiten dieser Welt verantwortlich gemacht werden.

Gemeinschaftsideologien, die in den meisten Erscheinungen der neuen Religiosität im Norden keine dominierende Rolle spielen, sind im Süden oft mit dem Anspruch auf ein heiliges Land verknüpft. Anspruch auf ein angestammtes Land, in dem kein Platz für gleichberechtigte Angehörige anderer Religionen ist, stellt etwa der Hindu-Nationalismus, der seine rassistische Haltung gegenüber Muslimen aus den Veden ableitet, die Hamas in Palästina und – mit dem Anspruch auf das gleiche Land – radikale jüdische Siedlerbewegungen wie Gusch Emunim, die sich mit ihrer Forderung nach Judäa und Samaria auf das Alte Testament berufen.

Starke Ähnlichkeiten weisen die Vorstellungen religiöser Bewegungen (incl. der Esoterik) von der zu errichtenden Gesellschaft auf, wobei nur selten konkrete Konzepte dazu vorliegen. Gegenwärtig laufen alle Bewegungen auf eine kapitalistische Ordnung hinaus. Die negativen Folgen des Kapitalismus sollen durch die imaginierte Harmonie in der Gemeinschaft aufgefangen werden. An die Stelle nicht vorhandener alternativer politischer Konzepte tritt die Moral. So verbindet sich der Wirtschaftsliberalismus oft mit streng konservativen Vorstellungen, insbesondere was die Bereiche Sexualität, Familie und Geschlechterrollen betrifft. Solche Konzepte, die durchaus mit der Ausrichtung der CSU vergleichbar wären, verfolgen etwa die jetzt in der Türkei mitregierende islamistische Refah-Partei, die Muslimbrüder in Ägypten, die FIS in Algerien oder die protestantischen Fundamentalisten in den USA.

Nahezu identisch sind religiöse Ideologien (incl. Esoterik etc.) hinsichtlich ihrer Vorstellung von der Rolle der Frau in der Gesellschaft. Diese konzentriert sich auf ihre „Weiblichkeit" und ihre Rolle als Frau und Mutter in der Familie. Nur als solche wird die Position der Frau aufgewertet. Es gehört zu den essentiellen Moralvorstellungen der einen moralischen Verfall der Gesellschaft beschwörenden Religiösen, die gesellschaftliche Rolle der Frau und ihre Emanzipierung zu beschneiden. Der Feminismus ist einer der größten Feinde religiöser Ideologien. Wenn religiöse Bewegungen mithin auch als „patriarchalische Protestbewegungen" (Martin Riesebrodt) interpretiert werden, schwingt in solcher Analyse zudem ein sozio-ökonomischer Hintergrund mit: Modernisierungskrisen bringen insbesondere die traditionell dominierende Rolle von Männern als Ernährer und Familienoberhäupter ins Wanken. Bedroht von Arbeitslosigkeit und Auflösung des Sozialverbandes Familie, wehren sich Männer gegen ihren Statusverlust. Die Unterordnung der Frau, etwa in der Verbannung an den heimischen Herd, nimmt einen entscheidenden Platz bei den Versuchen von Männern ein, ihren Status gegen den Einbruch einer potentiell emanzipatorischen und traditionelle Rollenvorstellungen zerstörenden Moderne zu verteidigen.



Traditionelle Spiritualität oder...

Kämpfe um den Status

Die Angst vor Statusverlust bestimmt auch die weitgehend identische Schicht der aktiven Träger und FührerInnen aller religiöser Bewegungen. Sie entstammen den Ober-, vor allem aber den Mittelschichten. Die fühlen sich am meisten von den Folgen der kapitalistischen Modernisierung bedroht, denn „das Bedürfnis nach Sicherheit ist (...) in der

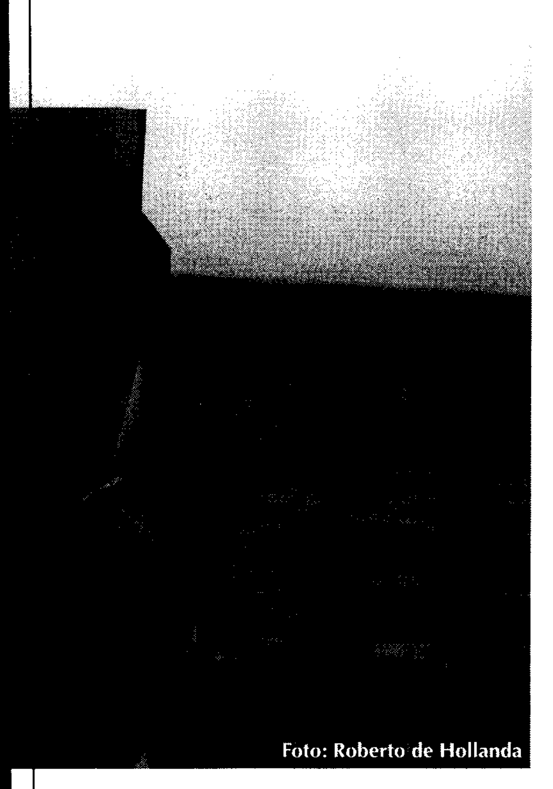


Foto: Roberto de Hollanda

... moderne politische Ideologie?

Regel dort am größten, wo es etwas zu verlieren gibt, wo die moralischen und monetären Bestände in Gefahr geraten".[8] So fürchten traditionelle Eliten in Indien, im Zuge der forcierten Integration des Landes in die Weltwirtschaft von einer neuen Mittelschicht überrannt zu werden; so sind es in den USA große Teile der Mittelschichten, die in den letzten Jahrzehnten der wirtschaftlichen Umstrukturierung ihre Existenz bedroht sehen und empfänglich für die entsolidarisierenden Parolen der religiösen Rechten sind; so sind es in Ägypten Teile der gebildeten Mittelschichten, die sich in ihren Hoffnungen auf politische Partizipation und materiellen Forschritt enttäuscht sehen und heute den Kern der Muslimbrüder stellen. Auch hierzulande ist das Publikum, an das sich die Vielzahl der esoterischen, spirituellen Angebote richtet, überdurchschnittlich gebildet und zahlungskräftig. Nie sind die Marginalisierten selbst, also diejenigen Schichten, die de facto am meisten unter Sozialabbau, Armut, Arbeitslosigkeit, Verlust von Sicherheit und unter dem Konkurrenzprinzip der freien Marktkräfte zu leiden haben und die die positiven Folgen der Modernisierung am wenigsten erreichen, aktive Träger dieser Bewegungen – auch wenn sie im Süden empfängliches Hauptziel ihrer populistischen Agitation sind.

Nicht nur sozial, sondern auch hinsichtlich ihres Denkens kommen die neuen religiösen Bewegungen aus der Mitte der Gesellschaft. Ihre Vorstellungen sind nicht aus einer anderen Welt, wie es so häufig suggeriert wird. Die Forderung nach Besinnung auf Gemeinschaft Moral und Tugenden ist nicht nur hierzulande längst Bestandteil der öffentlichen Meinung. Die konservative und reaktionäre Rollenverteilungen der Geschlechter in Gesellschaft und Familie, die die US-Protestanten charakterisiert, findet sich seit Jahren in jedem Hollywood-Streifen, von denen keiner auf das Kleinfamilienidyll verzichten kann. Die Tendenz, unterprivilegierte und diskriminierte Menschen selbst für ihr Schicksal verantwortlich zu machen, wird im Zeichen des Neoliberalismus überall im Norden politisch hoffähig. Das Denken der „Fundamentalisten" ist weder von vorgestern, noch ist es so extrem, wie uns die Verwendung des Wortes meistens denken machen will.

Moderne religiöse Bewegungen legen also den Finger auf die durch die Modernisierung aufgerissenen Wunden. Ihre Stärke ist ein Ausdruck für die Schwäche der Gesellschaft – im Norden wie im Süden. Keine dieser Bewegungen ist aber sozial-revolutionär, keine bricht tatsächlich mit der jeweils bestehenden Gesellschaftsordnung und deren Ideologie. Vielmehr sind sie ein Anzeichen für die Gefahr totalitärer Zugriffe. Zum einen drückt sich diese Möglichkeit aus in dem millionenfachen Abwenden von der Komplexität des modernen Lebens und der politischen Auseinandersetzung hin zu dem einfachen Glauben an andere Autoritäten. Auf die faschistische Potenz dieser Bewegungen weist zum anderen auch die häufige Konstruktion einfacher dichotomer Weltbilder, die nicht die Zwänge des (Welt)Marktes, sondern „böse" Menschen und Kräfte für die zugefügten Schmerzen verantwortlich machen. Die Verkörperungen des „Bösen" werden ausgegrenzt und dagegen das vormoderne Bild einer von Konsens und Harmonie getragenen Gemeinschaft gesetzt, in der Interessengegensätze und Machtfragen keine Rolle spielen. Aus dieser „starken Gemeinschaft" werden als Schädlinge auch ihre schwachen Teile ausgegrenzt. Am Schicksal der Schwachen ist da ebensowenig etwas zu ändern wie in vormodernen Zeiten, als die Ungerechtigkeit der Welt als gottgewollt legitimiert wurde.

Das Opfer des Intellekts

Die Wiederverzauberung der Welt verlangt Demut vom Menschen. Demut bedeutet aber einen selbstverschuldeten Rückfall in die Unmündigkeit, den Verlust der Fähigkeit zum Einspruch und den Ersatz von Rationalität durch Autorität. Dem in weiten Teilen verständlichen Empfinden von Unbehagen, etwa der Angst vor Armut und Marginalisierung, vor Einsamkeit in der Konkurrenzgesellschaft oder der Angst vor der Zerstörung der Umwelt – solchen Ängsten können rational denkende Menschen aber nur mit der Entwicklung neuer Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens begegnen. Die Aufklärung entläßt uns nicht aus immerwährender Ungewißheit, aus der Notwendigkeit, sich selbst ständig neu bestimmen zu müssen. Diese Selbstbestimmung kann nie, wie so häufig suggeriert, allein aus dem Ich heraus stattfinden, sondern nur in kontinuierlicher Auseinandersetzung mit der dieses Ich erst konstituierenden Außenwelt.

Moderne Gesellschaft und Individuum können keine Einheit und keine harmonische Gemeinschaft bilden. Es gibt kein Zurück zum Mythos von Gleichklang von Mensch und Natur und kein Zurück zu letzten Wahrheiten, so verlockend diese auch erscheinen mögen. Dem rationalen Geist sind diese Fluchtpunkte versperrt. Die Wiederverzauberung funktioniert nur über das „Opfer des Intellekts" (Max Weber). Wo aber die kritische Vernunft geopfert wird, ist dem Wahn Tür und Tor geöffnet.

Jochen Müller

Der Autor ist Islamwissenschaftler und Mitarbeiter im iz3w. Von ihm ist kürzlich im LIT-Verlag erschienen: **Islamischer Weg und islamistische Sackgasse. Die Debatte um Islam, islamische Wirtschaft und moderne Gesellschaft in Ägypten.**

Anmerkungen:

1) vgl. Martin E. Marty, R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt 1996, S. 22.

2) nach: Andreas Schworck, Anmerkungen zum schwierigen Begriff „Fundamentalismus" in: Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte (5/96).

3) Oliver Geden, Rechte Ökologie, Berlin 1996, S. 170. Esoterik und New Age lassen sich kaum voneinander abgrenzen, sind schwer zu definieren und v.a. durch eine ungeheure Erscheinungsvielfalt charakterisiert. Den „Supermarkt der Religionen vereint der Glaube an die Überwindung der Zivilisationsprobleme, insbesondere der Umwelt- bzw. Naturzerstörung, die durch das eindimensionale, rationale neuzeitliche Denken entstanden seien, durch den Bezug auf Mystik, östliche Lehren und andere alte Weisheiten wie Schamanismus oder keltische Kulte. Ein immer wiederkehrendes konstituierendes Thema ist die Umweltzerstörung. Die Natur wird dabei als lebendiges und beseeltes Wesen begriffen. Eine Verändenung des gestörten menschlichen Bewußtseins auf individueller Ebene soll die verlorene Harmonie von menschlichem Bewußtsein und „Naturgesetz" wiederherstellen und zur „Heilung" von „Mutter Erde" führen (vgl. Reden, S. 168ff).

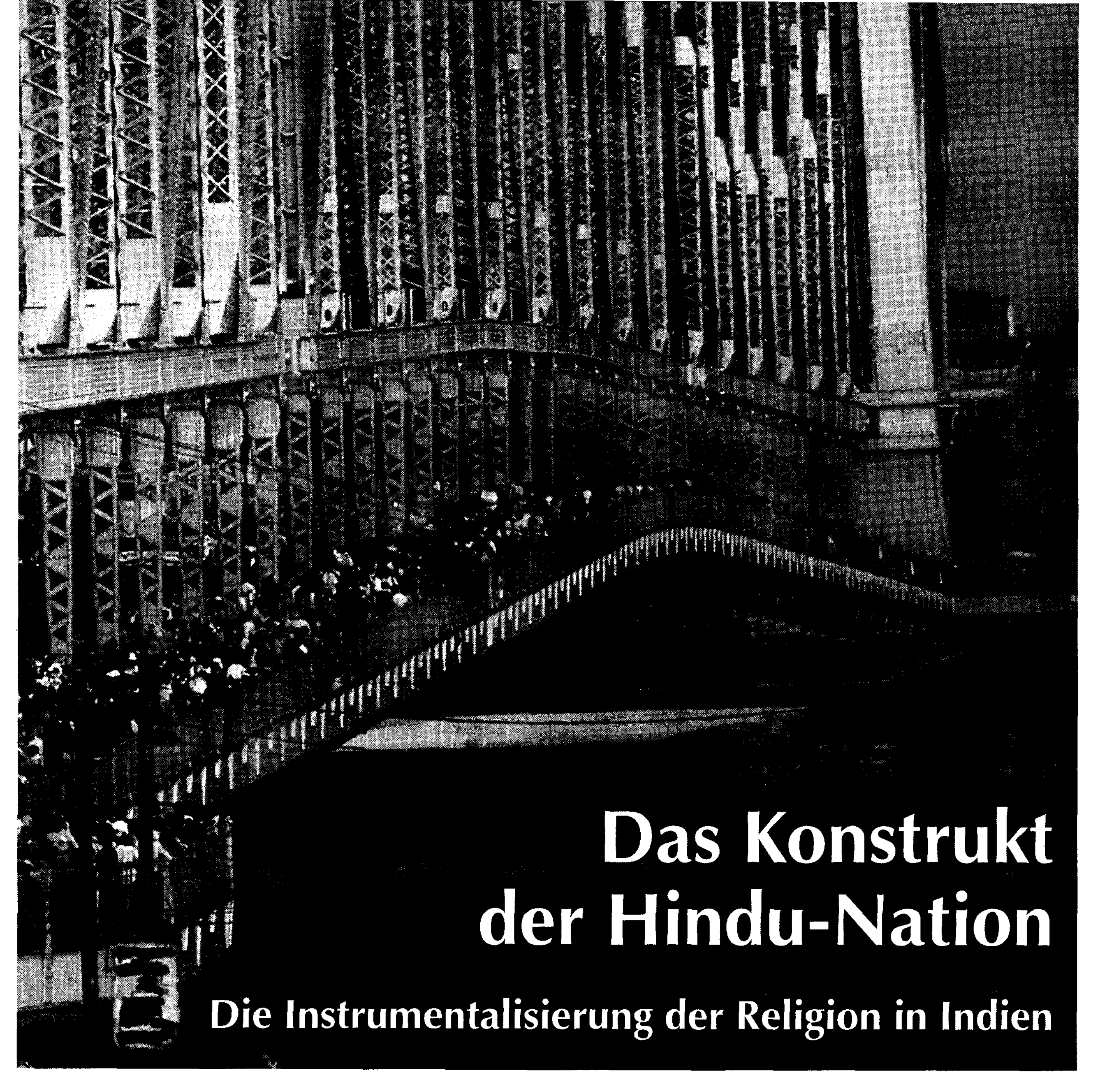
4) Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt 1989, S. 323; zit. nach: Thomas Geisen, über Funktion und Gefahren von New Age, Esoterik und Anthroposophie, in: Gerhard Kern, Lee Traynor, Die esoterische Verführung. Angriffe auf Vernunft und Freiheit, Aschaffenburg 1995, S. 19.

5) Die zweite Lebenshälfte, in: Einblick – Zeitschrift für spirituelle Kunst und Kultur (7/96).

6) Eine anti-imperialistische Rhetorik charakterisiert den aktuellen Islamismus, der in den 70er Jahren zusammen mit anderen Befreiungskonzepten (Dependenztheorie, Befreiungstheologie, Negritude) entstanden ist, wie auch den Hindu-Nationalismus. Christliche Missions- und Sektenbewegungen in Afrika und Lateinamerika dienen dagegen eher der Befriedung von Gesellschaften, die durch eklatante soziale Widersprüche geprägt sind.

7) Schworck, a.a. O.

8) Geisen, a.a.O., S. 16



Das Konstrukt der Hindu-Nation

Die Instrumentalisierung der Religion in Indien

In der blutigen Auseinandersetzung zwischen Hindus und Muslimen um die umstrittene Moschee in Ayodhya erblickten viele ein Fanal für einen bevorstehenden Krieg zweier religiöser Fundamentalismen. Die Konflikte zwischen den beiden Gemeinschaften sind aber weniger auf die Unversöhnlichkeiten zweier Religionen zurückzuführen. Sie entstehen in Folge eines modernisierenden sozio-ökonomischen Wandels, der zur Konstruktion einer hindunationalen Identität eingeladen hat.

Spätestens seit den letzten Parlamentswahlen im Mai dieses Jahres ist der Hindunationalismus zu einer der maßgeblichen politischen Kräfte in Indien avanciert. Die hindunationale Bharatiya Janata Party (BJP; Indische Volkspartei) stellt nunmehr mit 160 Abgeordneten 30% aller im indischen Unterhaus vertretenen Parlamentarier. Rechnet man die Mandate der mit ihr verbündeten Parteien hinzu, verfügt sie sogar über 194 der insgesamt 545 Sitze. Damit stellen die Hindunationalisten die stärkste Fraktion im Unterhaus und haben zum ersten Mal in der Geschichte des unabhängigen Indien den Auftrag erhalten, eine tragfähige Regierung zu bilden. Allerdings scheiterten sie an dieser Aufgabe, wie sich binnen weniger Tage herausstellen sollte.

Der Erfolg der Hindunationalisten stellte sich nicht völlig unerwartet ein. Bereits bei den Wahlen 1991 hatte die BJP 119 Sitze errungen und war zur stärksten Oppositionspartei aufgestiegen. Unerwartet hingegen ist der rasante Aufstieg der BJP seit Ende der achtziger Jahre, nachdem sie bis dahin über drei Jahrzehnte ein Schattendasein in der vom Congress dominierten Politik Indiens geführt hatte. Noch im Jahr 1984 war sie lediglich mit zwei Abgeordneten im Parlament vertreten und schien in der politischen Bedeutungslosigkeit zu versinken. Doch schon bei den Wahlen 1989 stieg sie mit 86 Mandaten wie Phönix aus der Asche zu bislang ungekannten Höhen politischer Präsenz auf, die Zug um Zug auch mit spektakulären, außerparlamentarischen Kampagnen ausgebaut wurde. Trauriger Höhepunkt der hindunationalen Agitation bildete der von langer Hand vorbereitete Abriß der Babur Moschee im nordindischen Pilgerort Ayodhya durch fanatisierte Hindus am 6. Dezember 1992. Angeblich war diese Moschee auf den Trümmern eines Tempels errichtet worden, der den Geburtsort des populären Gottes Rama markierte. Eine Orgie der Gewalt und des Hasses überzog das Land. Zahlreiche Menschen, überwiegend Muslime, fanden dabei den Tod.

Die Konflikte zwischen der Mehrheit der Hindus (82% der Bevölkerung) und der Minderheit der Muslime (12%) sind nicht als Konflikte zweier unversöhnlicher Religionen zu deuten, sondern als Auseinandersetzung zwischen Volksgruppen, deren Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft nur eines ihrer Merkmale ist. Diese Volksgruppenkonflikte, in Indien als kommunalistische Konflikte[1] bezeichnet, können wieder-

um im größeren Umfeld des Hindunationalismus gesehen werden.

Der rasante Aufstieg des Hindunationalismus – die Bereitschaft vieler Inder, einer exklusiv hinduistisch geprägten Ideologie und Politik mit klarer antimuslimischer Stoßrichtung zu folgen – kann schwerlich allein mit den quasi ontologischen Qualitäten der Akteure erklärt werden. Er ist vielmehr das Resultat einer ganz bestimmten Konstellation von einerseits politischen, andererseits sozio-ökonomischen und religiös-kulturellen Faktoren, die in der Summe und gegenseitigen Verschränkung seinen Erfolg ermöglicht haben.

Die folgenden Ausführungen wollen keineswegs eine umfassende Erklärung liefern, sondern lediglich einige Aspekte des Phänomens beleuchten – Aspekte, die über die tagespolitischen Manöver hinausgehen und so längerfristig wirkende Ursachen und Tendenzen aufzuzeigen versuchen. Mit wenigen Strichen soll ein weniger alarmierendes Bild gezeichnet werden, als dies besorgte Kommentatoren des Zeitgeschehens zu tun pflegen, wenn sie den Hindunationalismus als existentielle Bedrohung der „größten Demokratie der Welt" sehen und in eine Reihe mit fundamentalistischen Bewegungen in anderen Ländern, namentlich der islamischen Welt, stellen.

Die Urangst eigener Schwäche

Einer der vielfältigen Momente, die den Hindunationalismus prägen, ist das Gefühl der Bedrohung, die immer wieder hochkommende Angst, im eigenen Land zur Minderheit zu werden und von Fremden, von den anderen beherrscht zu werden. Es ist für die hindunationalistischen Ideologen die fehlende Einheit der Hindus und der Verlust ihrer alten, einheitlichen Hindukultur, die die Hindus zum Spielball fremder Mächte hat werden lassen. Dieses Trauma zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften und Äußerungen der Hindunationalisten. Die Hindus müssen sich zusammenschließen, organisieren, stark werden, um gegen die ständige Bedrohung durch äußere Feinde gewappnet zu sein. Im Unterschied zu den Muslimen haben die Hindus nur ein Land, nämlich Indien, in dem sie leben können. Die Muslime hingegen hätten Pakistan als Rückzugsgebiet. Die nach außen gewendete Militanz der Hindunationalisten ist somit eine Verteidigungsstrategie, die auf der Urangst vor der eigenen Schwäche beruht, die wiederum Folge der Uneinheit ist. Diese Angst schlägt um in den Zorn auf sich selbst und verschafft sich Luft in einer Politik der demonstrativen Selbstbehauptung gegen die anderen, die ihre Feinde sind.

Die Bharatiya Janata Party und ihre außerparlamentarischen Verbündeten, die alte Kaderorganisation Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS; Nationale Freiwilligen Union) und die Vishva Hindu Parishad (VHP; Rat aller Hindus), greifen dieses diffuse Gefühl der Schwäche auf und formen es in ihrem Sinne zu einer nationalistischen Ideologie und Politik, die auf den Zusammenschluß der Hindus und die Ausgrenzung der Muslime und Christen abzielt. Indien, so sagen sie, ist das Land der Hindus, die indische Nation ist eine Hindunation, Inder zu sein, heißt Hindu zu sein. Hindutva, das Hindutum, ist die nationale Identität Indiens. Die innere Einheit der Hindus speist sich aus dieser homogenen Hindukultur, die auf der Gemeinsamkeit des Territoriums, der Abstammung und der Kultur beruht und seit alters her besteht. Oberstes Ziel ist die Wiedererrichtung einer starken Hindunation, des alten, reinen und wahren Hindutums. In ihrer klassischen Form wurde die Hindutva-Ideologie bereits 1923 von V.D. Sarvarkar formuliert.

Roulette der Individualisierung

Das existentielle Gefühl der Bedrohung geht einher mit einer Entfremdung sich selbst und der Gesellschaft gegenüber und steht in enger Wechselbeziehung zu den gesellschaftlichen Änderungen und Umbrüchen, die in Indien in der Folge des Modernisierungsprozesses stattfinden. Die alten Selbstverständlichkeiten haben sich, zumindest für einen Teil der Hindubevölkerung, verflüchtigt. Neue, sinnstiftende Werte und Normen müssen gesucht und gefunden werden. Es sind gerade die nach oben strebenden, aber auch vom Abstieg bedrohten mittleren Schichten, die den Hindunationalismus stützen, weniger die von der Massenarmut direkt Betroffenen. In dieser Situation der schnellen Veränderungen in den Städten, aber auch in bestimmten ländlichen Regionen des Landes, finden Politiker und Agitatoren vielerlei Couleur ihre Anhänger, die in der Hoffnung auf neue Orientierungen zu ihnen stoßen. Die Sachzwänge der parlamentarischen Massendemokratie unter den spezifischen Bedingungen der indischen Gesellschaft tragen ihren Teil dazu bei, eine kommunalistische Politik aus eigenem Machtinteresse zu verfolgen.

Die neuen städtischen Mittelschichten verdanken ihren Aufstieg dem schnellen Wachstum kleinerer Industrieunternehmen und des Handels, das durch eine entsprechende Wirtschaftspolitik gefördert worden ist. Auf dem Lande hat die Grüne Revolution in bestimmten Regionen dafür gesorgt, daß die Kaufkraft vieler Bauern zunahm. Im Unterschied zu den alteingesessenen, relativ geschlossenen Kreisen der Industrie und des Handels sehen sich die Angehörigen der neuen aufstrebenden Schichten in kleinere soziale Einheiten aufgeteilt, die sowohl nach innen als auch nach außen einem harten Wettbewerb um begrenzte Ressourcen und Chancen ausgesetzt sind. Neue Konkurrenten drängen stets nach oben, unter ihnen auch Muslime, und bedrohen die soeben mühsam erarbeitete Position. Der permanente ökonomische Druck geht mit einem sozialen einher, den neuen Status durch ein konsumorientiertes Verhalten der Außenwelt zu beweisen.

Diese schöne, neue Welt bietet erhöhte Chancen, sowohl auf materiellen Wohlstand und ein modernes Leben als auch auf ökonomischen Niedergang, auf soziale und kulturelle Marginalisierung. Die permanente Gefahr, zu den Verlierern dieses individualisierten Wettbewerbs zu gehören, läßt den Wunsch nach Solidarität und Gemeinsamkeit der Werte und Normen entstehen. Hier kann die nach dem Bild einer harmonischen, konfliktfreien Großfamilie, in der jedes Mitglied seinen festen und geachteten Platz hat, geschaffene Ideologie einer solidarischen Hindugemeinschaft mit festen Werten wirksam werden. So soll der institutionalisierte Konflikt und Wettbewerb des Alltags durch eine harmonische Gemeinschaft der Gleichen, die in der alten, wahren Hindutradition wurzelt, kompensiert werden.

Diese keineswegs nur für Indien typische Situation der Auflösung alter Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen und ihre Ersetzung durch versachlichte Prinzipien mag als Erklärung dazu dienen, daß in Indien neue Formen der Religiosität entstanden sind, die die spezifischen Bedürfnisse dieser Schichten nach einer „Wiederverzauberung der Welt" abdecken, ohne gleichzeitig ihre materielle Prosperität in Frage zu stellen.

Für die politischen Erfolge des Hindunationalismus in jüngster Zeit bedurfte es jedoch noch eines weiteren Elements: die bewußte Kreation einer aggressiven, hindunationalen Strategie, in deren Mittelpunkt die als Kollektivtat bewertete Befreiung der Geburtsstätte Ramas in Ayodhya von den muslimischen Besatzern in Gestalt der Babri Masjid, der Babur Moschee, stand. Diese Strategie instrumentalisierte für ihre Zwecke zielstrebig religiöse Gefühle. Seit Mitte der achtziger Jahre wurden immer wieder landesweite Kampagnen und Prozessionen inszeniert, die ein Höchstmaß an politischer Berechnung, Dramatik und Demagogie offenbarten.

Erfolg des Erfolgs

Die indische Gesellschaft wird dabei vereinfachend nach dem formalen Kriterium der Religionszugehörigkeit in zwei oppositionelle Gemeinschaften eingeteilt, die Hindus und die Muslime, wir und die anderen. Die anderen werden als Menschen gesehen, die einfach anders sind, also nicht zu uns gehören, sondern uns bedrohen, wofür Ayodhya den besten Beweis liefert. Diese Bedrohung wird auch in Beziehung gebracht mit der angeblichen sexuellen Zügellosigkeit der Muslime, die in nicht allzu ferner Zukunft die Hindus zur Minderheit in ihrem eigenen Land werden läßt. Ist ihre nationale Unzuverlässigkeit nicht hinlänglich bekannt, die sich nicht nur in separatistischen Umtrieben in Kaschmir zeigt, sondern auch in dem öffentlichen Jubel, der ausbricht,

wenn die indische Cricket-Nationalmannschaft in einem Länderspiel gegen Pakistan den kürzeren zieht? Die Muslims wollen stets ihr Anderssein herauskehren, wollen sich nicht dem allgemeinen Zivilrecht unterstellen und sprechen ihre eigene Sprache, Urdu. Kurzum: Der Muslim gilt als die Negation schlechthin des Hindu, er wird als permanenter Störenfried betrachtet, der eigentlich in Indien, dem Land der Hindus, nur geduldet wird.

Diese neue Militanz der Hindunationalisten konnte so ein neues Gefühl der gemeinsamen Stärke befördern, da es sich nun konkret faßbar an dem anderen und seinen vermeintlichen Schandtaten orientieren konnte. Daß der andere – die Muslime – de facto eine zersplitterte Minderheit und in Politik und Wirtschaft deutlich unterrepräsentiert ist, untergräbt dabei keineswegs die Erfolgschancen dieser Mobilisierungsstrategie, sondern, im Gegenteil, erhöht sie sogar. Die relative Schwäche der muslimischen Minderheit ist vielmehr ein Garant für die erfolgreiche Umsetzung der Hindutva-Politik in die Praxis, die wiederum die Richtigkeit und damit die Attraktivität der Hindutva-Ideologie bestärkt. Nichts ist erfolgreicher als der Erfolg selbst, auch wenn er auf einer glatten Umkehrung seiner eigentlichen ideologischen Voraussetzungen basiert.

Eigendynamik der Gewalt

Sind die Muslime die äußeren Feinde, so sind die „Pseudosäkularisten" die inneren, die die Einheit der Hindus unterminierten.' Die Hindunationalisten kritisieren vehement den offiziellen Nationalismus des indischen Staates, namentlich des Congress' und bezichtigen seine Vertreter des „Pseudosäkulárismus", der daran schuld sei, daß es in Indien überhaupt kommunalistische Konflikte gebe. Unter dem Deckmantel des Säkularismus, eines aus dem Westen importierten, der indischen Kultur fremden Konzepts, habe der Congress seit Nehru die Muslime systematisch bevorzugt und ihnen Sonderrechte zugebilligt, nur um bei den Wahlen ihre Stimmen zu erhalten. Das Nehru'sche Konzept des Säkularismus dividiere die Nation auseinander, statt sie zu einigen. Die kommunalistischen Konflikte würden sich in einer Hindunation von selbst auflösen, da diese nicht auf einem falsch verstandenen Konzept des Säkularismus aufbaue, sondern dem Ideal von Ram Rajya, der Herrschaft des gerechten Gott-Königs Rama, nachstrebe. Daher sei es im eigenen Interesse der Muslime, nicht mehr den „Pseudosäkularisten" zu folgen, sondern sich dem großen Projekt einer starken hindunationalen Gemeinschaft anzuschließen. Aus dieser Perspektive erscheinen die Muslime als eine vom machthungrigen Congress fehlgeleitete Minderheit, die mit einem einfachen Schritt, der Aufkündigung der Gefolgschaft, wieder auf den richtigen Weg zurück finden könnte.



Kult und Kulturindustrie bändigen die Gefühle der Bedrohung

Die Hindunationalisten sehen die Ayodhya-Kampagne nicht als singuläres Streben nach einem Rama-Tempel, sondern als logische Fortsetzung des nationalen Befreiungskampfes. Sie spiegele die weitreichende Suche wider, die nationale Identität wiederzugewinnen. Mit diesem Rückbezug auf die Unabhängigkeitsbewegung und die tolerante Tradition der indischen Kultur wird der Ayodhya-Kampagne, genauer: dem Abriß einer Moschee, die höchste politische Weihe verliehen. Es handele sich um eine Volksbewegung im Dienste einer gerechten Sache.

Es ist diese Mischung aus religiöser Intensität und kommunalistischer Agitation, die die Ayodhya-Kampagne so gefährlich macht. Religion wird hier politisch instrumentalisiert, indem ein Epos, ein Gott und ein Tempel selektiv auf die eigenen politischen Bedürfnisse zurecht geschnitten wird, um die heterogene Hindubevölkerung zu einer schlagkräftigen politischen Einheit in bewußter Opposition zu den Muslimen zu formen. Diese kommunalistische Strategie ist auch auf muslimischer Seite zu beobachten, so daß ein permanentes Wechselspiel von Aktion und Reaktion, Vorwurf und Gegenvorwurf in Gang gesetzt wird, das ab einem bestimmten Zeitpunkt zu einem Selbstläufer wird. Bilder und reale Ereignisse vermischen sich, so daß Ursache und Wirkung nicht mehr erkennbar sind. Es entstehen mächtige ideologische Gebilde, neue Mythen, die sich in politische Aktionen umsetzen lassen. Sie besitzen eine Eigendynamik, die in bestimmten Situationen nicht mehr zu lenken ist und einem gewaltsamen Höhepunkt zusteuern kann.

Es erhebt sich die Frage, ob die Hindunationalisten zur bestimmenden politischen Kraft aufsteigen werden und Indien zu einer Hindunation umformen können. Trotz des jüngsten Erfolgs bei den letzten Wahlen vom Mai 1996 gibt es gute Gründe, die gegen einen Sieg des Hindunationalismus auf breiter Front sprechen.

Die gegenwärtige hindunationale Bewegung in Indien ist keineswegs ein monolithi-

sches Gebilde, sondern inneren Gegensätzen ausgesetzt, die sowohl auf der ideologischen als auch auf der politischen Ebene auftreten. Zwischen den auf eine fast siebzigjährige Geschichte zurückblickenden, disziplinierten Kadern des Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), den um den Eindruck der Mäßigung bemühten Politikern der BJP und den bunt zusammengewürfelten, einer straffen Organisation kaum zugänglichen religiösen Führern und Mitläufern der Vishva Hindu Parishad (VHP) machen sich zunehmend Spannungen bemerkbar. In den Augen eines gut geschulten, stets adrett gekleideten RSS-Mitglieds oder eines BJP-Politikers müssen die in der VHP organisierten 'heiligen Männer', die nicht selten mit einem Wickeltuch bekleidet sind und lange, verfilzte Haare tragen, geradezu als Inbegriff von undiszipliniertem Individualismus und fehlender Organisation gelten. Ebensowenig kann die BJP, vor allem dann, wenn sie in der Regierungsverantwortung steht, blindlings den Aktionen der VHP folgen, da sie sonst Gefahr läuft, die politische Kontrolle über die Hindutva-Bewegung zu verlieren. Allerdings darf sie auch nicht den Anschein erwecken, als bremsende Kraft zu wirken, die die Aktionen der Aktivisten hintertreibt. So läuft die BJP stets Gefahr, Opfer ihres eigenen politischen Erfolgs zu werden.

Fundamentloser Nationalismus

Doch auch von einer anderen Seite droht der Hindutva-Bewegung Ungemach. Der Hindunationalismus geht davon aus, daß die Hindunation eine mit objektiven, klar bestimmbaren Wesensmerkmalen ausgestattete, homogene Kulturnation ist. Diese behauptete Homogenität der indischen Kultur, des Hindutums, steht jedoch in auffallendem Gegensatz zu der Heterogenität dessen, was als Hindukultur bzw. Hinduismus allgemein bezeichnet wird. Seine Vielfalt ist sprichwörtlich, es gibt weder eine grundlegende Schrift, die dem Koran oder der Bibel vergleichbar wäre, noch ein verbindliches Korpus von Schriften, in dem die Grundüberzeugungen festgelegt wären. Hingegen existiert eine fast unübersehbare Masse an mündlichen und schriftlichen Überlieferungen in vielen Sprachen, die sich in einer ebenso unübersehbaren Vielzahl der Götter, Göttinnen, Dämonen, Rituale und Zeremonien zeigt. Hier eine Gemeinsamkeit der Werte und Handlungen zu konstruieren, ist schlechterdings unmöglich und läuft dem eigentlichen Wesensmerkmal des Hinduismus, seiner Heterogenität, zuwider. Das einzige, negativ bestimmte Definitionsmerkmal der Hindukultur ist ihre fehlende Gemeinsamkeit. Nicht umsonst bleiben die Hindutva-Ideologen die Antwort auf die Frage weitgehend schuldig, wie denn die postulierte gemeinsame Kultur der Hindus aussehe. Auch ist es wenig sinnvoll, in Analogie zum islamischen Fundamentalismus derzeit von einem Hindufundamentalismus zu sprechen, einfach deswegen, weil es kein gemeinsames Fundament gibt, auf dem dieser -ismus stehen könnte. Ebenso sollte nicht unerwähnt bleiben, daß das Konzept der Kulturnation direkt aus dem Westen übernommen wurde, der von den Protagonisten stets heftig kritisiert wird. Mithin handelt es sich um eine Form des „geistigen Diebstahls", wie B. Anderson es treffend ausgedrückt hat.

Die Differenz als konstitutives Merkmal des Hinduismus gilt auch für das soziale Leben. Hierarchie und Ungleichheit bilden das Kernstück indischen Denkens und Handelns; sie laufen konträr zur postulierten Einheit und Solidarität der großen Hindufamilie. Die harte Lebensrealität in Indien verleiht solchen Gesellschaftsentwürfen wenig Glaubwürdigkeit. Zwar ist es möglich, mit hinduistischer Symbolik und nationalistischer Demagogie kurzfristig beachtliche Massen zu mobilisieren, langfristig kann eine solche Politik jedoch keine allgemein akzeptierte Antwort auf die drängende soziale Frage in Indien liefern. Spektakuläre Kampagnen sind kein Ersatz für das tägliche Brot, das zu liefern die meisten indischen Wähler von den Hindunationalisten ebenso einfordern, wie von allen anderen indischen Parteien.

Obwohl sicherlich kein Randphänomen, stellen die hindunationalen Strömungen keine existentielle Bedrohung des heutigen Staatsgebildes dar. Die Heterogenität des Landes, seiner Kulturen und Religionen ist hierfür der beste Garant. Die Einheit der Hindus ist ein politisches Identitätskonstrukt, ein moderner Mythos, der von oben her einen Wertekonsens herstellen soll. Er hat für die drängenden Probleme der indischen Gesellschaft keine adäquate Lösung zu bieten. Ein Erfolg der Hindutva-Bewegung wäre nur dann zu erwarten, wenn es ihr gelänge, die traditionellen Formen der Religiosität der Mehrheit der indischen Bevölkerung grundlegend zu ändern, ein Vorhaben, das einer Art Kulturrevolution in der auf Jahrtausende zurückreichenden Hindutradition gleichkäme. Es gibt wenig Grund anzunehmen, daß diese Entwicklung die indische Gesellschaft auf breiter Front erfassen wird.

Gleichgewicht konträrer Flüsse

Diese Einschätzung der grundlegenden Entwicklungstendenzen der indischen Gesellschaft wird durch die Ergebnisse der jüngsten Wahlen im Mai dieses Jahres gestützt, auch wenn dies auf den ersten Blick nicht so erscheinen mag. Es ist richtig, daß die BJP und ihre Verbündeten im Vergleich zu den Wahlen 1991 ihren Anteil an Parlamentssitzen deutlich von 124 auf 194 steigern konnten und die stärkste Fraktion im Unterhaus stellen, während der Congress herbe Verluste einstecken mußte und von 225 auf 136 Mandate absackte. Es ist aber ebenso richtig, daß die hindunationalen Parteien über keine Mehrheit im Parlament mit insgesamt 545 Sitzen verfügen und der hohe Zuwachs an Sitzen nur mit einem relativ bescheidenen Anstieg der Stimmenanteile von 20,8 % auf 23,5 % einherging. Es gelang ihnen auch nicht, den deutlichen Stimmenverlust des Congress' von 8,4 % (von 36,5 % auf 28,1 %) in eine entsprechende Zunahme ihrer Anteile umzuwandeln und die politische Führungsrolle im Land zu übernehmen. Dank des geltenden Mehrheitswahlrechts und der Konzentration auf ihre nördlichen und westlichen Stammländer hat die BJP überproportional viele Sitze gewonnen und der Congress überproportional viele verloren. Die eigentlichen Gewinner der Wahl sind die zahlreichen regionalen Parteien, von denen viele sich expizit als Vertreter der benachteiligten Schichten verstehen. Sie bilden mit Duldung des Congress' die jetzige Koalitionsregierung in New Delhi.

Mithin bleibt festzuhalten, daß über drei Viertel der indischen Wähler solchen Parteien ihre Stimme verliehen haben, die nicht den Hindunationalismus auf ihre Fahne geschrieben haben. Diese Stimmen bündeln sich jedoch nicht in einer oder zwei großen, sondern verteilen sich auf zahlreiche Parteien, die die regionalen Unterschiede des Subkontinents widerspiegeln. Dennoch erhielt der Congress von allen Parteien selbst mit nur 28 % der Stimmen die stärkste Unterstützung der Wähler, gefolgt von der BJP, die ihren Anteil von 20 % bei dieser Wahl nicht erhöhen konnte. Die auffällige Ausdifferenzierung der indischen Parteienlandschaft kann durchaus als Zeichen der Stärke und Vitalität der indischen Demokratie gewertet werden. Es bleibt allerdings abzuwarten, ob die notwendig gewordenen Koalitionen vor den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Herausforderungen bestehen können.

Die indische Gesellschaft befand und befindet sich stets in einem Fließgleichgewicht konträrer Bewegungen, Interessen und Identitäten, die sich, wie in der Vergangenheit, auch in Zukunft immer wieder auspendeln werden. Die Zukunft der indischen Politik wird also schon aus purem Eigeninteresse der Parteien eine Politik sein, die möglichst viele Wähler anspricht – und damit zur Mitte tendiert.

Clemens Jürgenmeyer

Der Autor ist Mitarbeiter des Arnold-Bergstraesser-Instituts in Freiburg. Der vorliegende Beitrag basiert auf einer umfangreicheren Studie: Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya. In: Walter Kerber (Hrsg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? München: Kindt Verlag 1995, S. 79–164. Dort auch weiterführende Literaturhinweise.

Anmerkung:

1) Der in Indien negativ besetzte Begriff des Kommunalismus (von engl. community) bezeichnet die bewußte Abgrenzung einer Gruppe zu anderen Gemeinschaften und die Betonung eigener Interessen.



Netto-Seelen-Wachstum

Missionierte Frauen in Lateinamerika

Foto: Herby Sachs/version

Erst in den sechziger und siebziger Jahren ließen sich protestantische Missionsgesellschaften auch in Lateinamerika nieder. Sie profitieren von Modernisierungsprozessen, die viele Menschen an den Rand der Gesellschaft drängen. Mit ihren Heilsbotschaften versprechen sie spirituelle Orientierung und paternalistische Versorgung und weisen individualistische Wege aus der Krise.

Die partikularistische Anpassung an die Moderne, verknüpft mit einer vehementen Kritik an den Aufklärungsidealen und den Säkularisierungstendenzen der westlichen Welt, ist untrügliches Kennzeichen fundamentalistischer Religionsgemeinschaften in Lateinamerika. Dies eint so ungleiche Glaubensgemeinden wie die Mormonen, die Bahai, die Zeugen Jehovas und nicht zuletzt die aus den USA stammenden protestantisch-fundamentalistischen Missionsgruppen, die in Lateinamerika durchgängig als Sekten bezeichnet werden. Seit den sechziger Jahren haben sie erheblich an Einfluß und Macht gewonnen. Finanziert werden sie aus privaten Spenden, aber auch durch Multis wie Coca-Cola, Mobil-Oil etc.

Charakteristisch für diese religiösen Gruppierungen sind ihre nordamerikanische Herkunft und Prägung, ihre theologisch- und politisch-konservative Grundhaltung, ihre militanten Missionsstrategien und schließlich ihr sektiererisches und konkurrentes Verhalten. Desweiteren lehnen sie jedweden interreligiösen Dialog, aber auch jede kritische Hinterfragung ihrer Schriften ab und sind davon überzeugt, daß jede von Menschen initiierte gesellschaftliche Veränderung sündhaft sei, ein Frevel gegen die von Gott geschaffene Ordnung. Außerdem verbieten sie Sinnes- und Genußfreuden (wie Alkohol, Kaffee, Tabak, Tanzen) und untersagen die Aufrechterhaltung der in Lateinamerika weitverbreiteten Patenschaftsverhältnisse (compadrazgos), wie auch die Teilnahme an den kollektiv bedeutsamen synkretistischen Kulten. Synkretistische Kulte sind aus einer Vermischung katholischer und indianisch-religiöser Inhalte entstanden. Diese Kulte sind Kern und Angelpunkt ethnischer Identitätsbildungsprozesse. Mit ihrem Bekehrungswerk greifen die Glaubensgemeinschaften in labile Lebens- und Sozialgefüge ein und beschleunigen den Zerfall traditioneller Sozialisationsinstanzen.

Nun fragt man sich natürlich, was diese konservativen und sinnesfeindlichen Missionen so attraktiv macht für eine wachsende Anzahl von Menschen in Lateinamerika, die bereit sind, all diese Entbehrungen auf sich zu nehmen, nur um sich scharenweise in die Arme fundamentalistischer Missionare zu flüchten? Und was macht sie so attraktiv für Frauen, die sich damit einer patriarchalen Religion unterwerfen, die ihre Diskriminierung zementiert und ihr Privatleben einer rigiden und repressiven Norm unterordnet?

Die Faszination des Fundamentalismus

Die Ursachen des Erfolges sind zunächst gesellschaftlicher Natur. Ein krisengeschwächter Kontinent schafft geradezu ideale Voraussetzungen für das missionarische Bekehrungswerk von Heilsversprechern: In Lateinamerika profitieren die fundamentalistischen Missionen von einer in sich gespaltenen katholischen Kirche und der päpstlich initiierten Entmachtungspolitik der Befreiungstheologen ebenso wie von einer politisch geschwächten Linken, die beide als Hoffnungsträger breiter Bevölkerungsschichten zur Zeit nicht in Frage kommen. Außerdem sind sie Nutznießer einer von allen lateinamerikanischen Staaten vorangetriebenen Säkularisierung und Modernisierung, die viele Menschen an den Rand der Gesellschaft drängt. Sie bieten spirituelle Orientierung und paternalistische Versorgung und weisen einen individuellen Weg aus der Krise. Darüberhinaus operieren die Missionen längst als ein multinationales, auf Netto-Seelen-Wachstum spezialisiertes Dienstleistungsunternehmen,

das mit Hilfe modernster Technik die Ware Religion an eine stetig wachsende Anhängerschaft zu verkaufen weiß.

Die wesentliche Attraktivität der Missionen gründet jedoch auf zwei sehr ausgeprägten Fähigkeiten. Zum einen bieten sie sozialen Aufsteigern und marginalisierten Bevölkerungsschichten statt Klassenkampf eine Ideologie der Versöhnung und legitimieren Armut ebenso wie Reichtum als gottgewolltes Schicksal. Zum anderen bemühen sie sich vor allem um den Zugang zu schulischer Bildung und medizinischer Versorgung von marginalisierten ethnischen Gruppen, was Staat und katholische Kirche bislang versäumt haben. Vor allem indianische Gruppen begreifen den von den Missionen geförderten Einsatz ethnischer Sprachen und Musik im Gottesdienst, in der Alphabetisierung und in der medizinischen Versorgung als Aufwertung der indianischen Kultur und als Möglichkeit der Aneignung einer nicht-diskriminierten sozio-kulturellen Identität.

Die Zielsetzung der Missionen, so wie sie in Parolen „Nur Jesus bringt Frieden" oder „Nur Jesus bedeutet Freiheit" deutlich wird, ist jedoch unmißverständlich: Es geht darum, Unterdrückten und potentiell revolutionären Gruppen die Perspektive einer politischen Veränderung auszureden und statt dessen den sozialen Aufstieg zu propagieren vermittels einer rigiden, calvinistischen Arbeitsethik mit Aussicht auf individuellen Erfolg und Reichtum. Sie werden damit zum Hoffnungsträger der Gescheiterten und der vom sozialen Abstieg Bedrohten und nicht zuletzt zur Quelle neuer Legitimation für die Herrschenden. D.h. die Missionen fungieren vielerorts, wo der Staat seine Aufgaben entweder überhaupt nicht oder nur rudimentär wahrnimmt, als unabkömmliche Entwicklungshelfer und Sozialarbeiter, die Alphabetisierungskurse, medizinische Versorgung und emotionale Fürsorge anbieten und so dazu beitragen, Marginalisierten zumindest die Chance einer Integration in die nationale Gesellschaft zu eröffnen. Alleine aus diesem Grunde wird ihr Einsatz staatlicherseits höchst willkommen geheißen, leisten sie doch im Modernisierungsbestreben der meisten Länder hoch angesehene Entwicklungs- und Sozialdienste.

Die fundamentalistische Verführung

Diese Entwicklungs- und Sozialarbeit, sowie die Versöhnungsstrategie der fundamentalistischen Missionen, findet auch bei Frauen, die bislang weder vom Staat noch von der katholischen Kirche mit ihren spezifischen Anliegen ernst genommen, geschweige denn gefördert wurden, großen Anklang. Denn die Missionen bieten ein schier unerschöpfliches Repertoire von speziell auf die Interessen von Frauen ausgerichteten Fortbildungsmöglichkeiten: Da gibt es Strick-, Näh-, Koch- und Alphabetisierungskurse nur für Frauen und Mädchen, Bibelschulung in geschlechts- und altersspezifischen Gruppen, Freizeit- und Sportangebote und sogar Stipendien für weiterführende Schulen und Ausbildungen.

Wie hoch gerade diese Bildungsmöglichkeiten in Ländern der „Dritten Welt" bewertet werden, geht auch aus einem Gespräch hervor, das ich mit Lucia, einer zu den Bahai gehörenden Ecuadorianerin, führte.[1] Sie erzählt:

„Ich mußte ständig auf meine jüngeren Geschwister aufpassen und konnte deswegen häufig nicht in die Schule. Ich habe auch versucht, mich dagegen zu wehren, weil ich nämlich zur Schule wollte und es nicht richtig fand, auf meine Geschwister aufzupassen. Heute tue ich alles, meinen beiden Töchtern eine gute Erziehung zu geben. Es war einfach nicht richtig von meinen Eltern, mir das zu verweigern. Wieso sollte ich auf meine Geschwister aufpassen, wenn es Zeit war, in die Schule zu gehen und etwas zu lernen? Manchmal weiß ich wirklich nicht, woher ich das Geld für die Schule, die Miete und Fahrtkosten meiner Töchter nehmen soll. Aber irgendwie kratze ich es zusammen. Und so Gott will, wird etwas Ordentliches aus beiden".

Lucia drückt hier stellvertretend für viele lateinamerikanische Frauen die soziale Kränkung aus, die sie durch den diskriminierenden Ausschluß von schulischen und beruflichen Bildungsmöglichkeiten erfahren, was die Entfaltung emanzipativer und widerständiger Lebensentwürfe verhindert. An dieser Kränkung und an den Sehnsüchten der Frauen können die Missionen gut mit ihren Bildungskursen anknüpfen, bieten sie doch all das, was Frauen sich – wenn schon nicht für sich selbst – so doch für ihre Töchter wünschen. Diese Entwicklungs- und Bildungschancen werden jedoch – und das wird nur allzu leicht übersehen – weder zweckfrei noch bedingungslos angeboten.

In einem aufschlußreichen Artikel über Frauen bei den Pfingstlern in Kolumbien hat Cornelia B. Flora[2] die fundamentalistische Rollenerwartung an die Frauen analysiert. Danach haben Frauen zuallererst Mütter, Hausfrauen und Ehefrauen zu sein und der Familie und dem Manne zu dienen. Als Mütter werden sie dann zwar idealisiert, wenn nicht gar mythologisiert, und erfahren im Kreis der Gläubigen eine Achtung und einen Respekt, der ihnen ansonsten nicht widerfährt, doch sind sie auch festgelegt auf diese eng umschriebene Rolle als Mütter. Über diese Rolle hinaus bleiben Frauen wenige Möglichkeiten, sich zu verwirklichen. Im Gegensatz zu Männern verfügen sie innerhalb der fundamentalistischen Gemeinde weder über Erwerbs- noch über Aufstiegsmöglichkeiten, die ihre Unabhängigkeit vom Ehemann stärken und ihnen Freiräume zur Entfaltung eigenständiger Arbeitsaktivitäten bieten könnten.

Dennoch sind auch positive Veränderungen im privaten Bereich zu vermerken. So erlaubt die nicht nur Frauen, sondern auch Männern auferlegte strenge Moral zumindest ein partielles Herauslösen aus festgefahrenen Beziehungsstrukturen. Denn zumindest körperliche Gewalt gegenüber Frauen wird tabuisiert, was zwar nicht vor subtileren Formen der Gewalt schützt, aber doch als Fortschritt zu verzeichnen ist. Weiterhin betont Flora, daß der Fundamentalismus das traditionelle Machismo-Marianismo-Verhältnis der Geschlechter aufbricht, wird doch der Mann geradezu gezwungen, Verantwortung zu übernehmen und sich von seinem bisherigen Vagabundendasein zu verabschieden. Dies bedeutet, daß die Frau Entlastung erfährt und männliche Unterstützung in der



Die Kinder Gottes — **Foto: Herby Sachs/version**

Versorgung der Familie einklagen kann. Auch Lucia berichtet von ihrer leidvollen Erfahrung, sich auf den eigenen Vater ebensowenig wie auf die Väter ihrer Töchter verlassen zu können, und alleine für den Lebensunterhalt der Familie Sorge tragen zu müssen:

„Obwohl mein Vater eigentlich recht wohlhabend war, hinterließ er meiner Mutter nicht viel. Er war ein regelrechter Tunichtgut, trank viel, setzte ein Kind nach dem anderen auf die Welt und kümmerte sich um nichts. Hingegen ist meine Mutter eine gute Frau und hat immer für uns gesorgt."

Als Lucia später heiratete und ihre Tochter Miriam geboren wurde, zog sie nach Quito, wo sie in einem Haushalt als Dienstmädchen arbeitete. *„In Quito tat ich mich dann mit diesem anderen Mann zusammen, und der ließ mich mit Elena zurück. Die Männer machen dir dauernd schöne Augen und alles nur, um dich ins Bett zu kriegen. Wenn sie das dann erreicht haben, lassen sie dich fallen, und du bekommst den schlechten Ruf."*

In dieser Situation erfährt Lucia zum ersten Mal Trost und Unterstützung durch die Bahai. Doch das ist nicht alles, was die Bahai ihr bedeuten: *„Das wichtigste ist doch, daß man weiß, es gibt da einen Gott und man ist nicht allein. Ich fühle mich sehr geborgen in dieser Religion."*

Der Fundamentalismus mildert Kränkung und Diskriminierung, die Frauen in Lateinamerika erleben und bietet einen Halt, der das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit vermittelt. Gleichzeitig mildert der Fundamentalismus den Machismo, indem er Männer in eine Rolle als verantwortliche Väter und Ehemänner zwingt. Inwieweit dies tatsächlich gelingt, sei dahingestellt. Wichtig scheint mir jedoch, daß Frauen zwar auf ihre Rolle als Mutter und Ehefrau reduziert werden, dies aber eine gesellschaftliche Anerkennung bringt, die sie bis dahin nicht kannten. Das mag wenig genug sein angesichts der Privilegien, die Männer genießen. Doch der fundamentalistische Lebensentwurf verschafft Frauen eine gesellschaftliche Aufwertung sowie ein klar strukturiertes Identitätsangebot, das Sicherheit bietet in einem Leben voller Unwägbarkeiten und ein Fortschritt ist im Vergleich zu der Diskriminierung, der Frauen ansonsten in der lateinamerikanischen Gesellschaft ausgesetzt sind.

Allerdings, und daran möchte ich keinerlei Zweifel lassen, ist dieser fundamentalistische Lebensentwurf alles andere als emanzipativ. Vielmehr wird hier auf ein traditionelles und konservatives Modell von bürgerlicher Kleinfamilie und einem patriarchal dominierten Geschlechterverhältnis zurückgegriffen, das nun unter dem Deckmantel religiöser Befreiung den traditionellen lateinamerikanischen Machismo-Marianismo zwar ablöst, jedoch nur ersetzt durch ein neues, repressives System. Denn selbst die angebotenen Bildungschancen, die Lucia erwähnt, unterliegen strikten Einschränkungen und dienen keinesfalls dem Aufbau einer weiblichen Berufskarriere. *„Weißt du, unsere Religion mißt der Erziehung der Mädchen die größte Bedeutung bei, denn sie sind ja die zukünftigen Mütter der Kinder."*



Augen zu und erwecken lassen — Foto: Herby Sachs/version

Zwar sollen junge Mädchen durchaus schulische Bildungsmöglichkeiten wahrnehmen, doch nur, um später ihren Kindern eine hochwertige Erziehung angedeihen zu lassen. Der überwiegende Teil der Fortbildungsangebote, die fundamentalistische Missionen Frauen anbieten, zielen deshalb lediglich auf die Erweiterung mütterlicher Kompetenzen. Spezifisches Wissen von Frauen über Heilkräuter, Abtreibungen, Krankheiten geht zudem völlig verloren, da die Missionare diesen ganzen Bereich als Hexerei tabuisieren.

Verläßliche Väter

Die Missionare versprechen die Erfüllung der religiös umgedeuteten Wünsche nach väterlich-männlicher Geborgenheit, Stütze und Halt. Dieser Wunsch der Frauen muß jedoch verstanden werden als Symptom einer „vaterlosen Gesellschaft", die den Mann zum Mythos verklärt und ihn in der Realität des Alltags zur Fiktion degradiert. So verkörpert die Sehnsucht nach einer verläßlichen Vaterfigur die Sehnsucht nach gesellschaftlicher Stabilität und nach einer Gemeinschaft, die nicht im Morast von Korruption, Gewalt und Kriegen versinkt.

Warum aber wirkt die von den Missionen angebotene Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht emanzipativ? Der Fundamentalismus stellt den diesen Bedürfnissen zugrundeliegenden Konflikt – die Trauer um den nie vorhandenen Vater, die Gewalt in der Gesellschaft – nicht zur Debatte, sondern legt die Konflikte mit einem falschen Ersatzangebot still. Die Missionare bieten sich an als die verläßlichen Väter und installieren ein Familien- und Gemeindemodell, das zwar tatsächlich einige der emotionalen Bedürfnisse befriedigt, jedoch weder Auseinandersetzung mit der Vergangenheit noch mit alternativen Lebens- und Gesellschaftsentwürfen erlaubt. Männer wie Frauen haben sich an die vorgeschriebenen Rollenvorstellungen zu halten, so wie es in der Bibel steht. Daß der Fundamentalismus weder die gesellschaftliche noch die subjektive Leidenserfahrung und die Konflikte und Kränkungen der Menschen, die sich ihm anvertrauen, zur Debatte stellt, macht den Fundamentalismus zur politischen und gesellschaftlichen Gefahr. Denn der Protest und das Widerstandspotential, das aus sozialen Leidenserfahrungen entstehen kann (aber nicht muß), wird nicht repressiv, sondern kompensatorisch befriedet nach dem Motto: *„Wir geben ihnen einiges von dem, was sie wollen, und dann können wir ihnen einiges von dem geben, was sie brauchen."*[3] Deshalb sind Frauen wie Männer im Fundamentalismus erwünscht als willfährige Marionetten, nicht als handelnde Subjekte ihrer Geschichte.

Elisabeth Rohr

Die Autorin ist Soziologin und Gruppenanalytikerin und lehrte im Bereich „Interkulturelle Erziehung" an der Universität Marburg. Zur Zeit ist sie als Supervisorin tätig.

Anmerkungen:

1) Diese Gespräche mit Lucia waren Teil meiner Feldforschung, die ich in den Jahren 1983–1990 durchführte.

2) Vgl. Cornelia B. Flora, Pentecostal Women in Colombia. Religious Change and the Status of Working-Class Women, in: Journal of Interamerican Studies and World Affairs, Vol. 17, Vo. 4, November 1975, S. 411–425

3) Robert Bowmann, Gründer der Far East Broadcasting Company, einem von Fundamentalisten finanzierten Rundfunkmissionssender in Asien.



Das Judentum ist eine Religion, die nach orthodoxer Lesart den Anspruch vertritt, Gemeinschaft für alle „Religionsgenossen" zu sein. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. und dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit wurde die Zusammengehörigkeit von Religion und dieser vorgestellten Gemeinschaft, somit die Identität und Einheit des jüdischen Volkes, durch die Tora („Lehre") und das in ihr enthaltene Religionsgesetz (Halacha) garantiert.

Die Tora – zunächst der Pentateuch, dann auch der Talmud[1] und die späteren Rechtsentscheide der Rabbiner – war über eineinhalb Jahrtausende hinweg Gegenstand des Glaubens und Richtschnur des Handelns auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens. Erst zur Zeit der Französischen Revolution wurde die jüdische Gemeindeautonomie in West- und Mitteleuropa durch den Staat abgeschafft, die Geltung der Halacha im Privat-, Straf- und Disziplinarrecht beschnitten. Mit der Judenemanzipation im bürgerlichen Staat und der jüdischen Aufklärung (Haskala) und Assimilation begann die Toratreue zur von einer wachsenden Anzahl von Juden vernachlässigten Privatsache zu werden. Zwar hatte es zu allen Zeiten Übertretungen des Religionsgesetzes gegeben. Die neue Qualität der „Delinquenz" war nun aber an ihrem gehäuften Auftreten und der Tatsache festzumachen, daß den Rabbinern jede Sanktionsgewalt fehlte. Desweiteren mangelte es den „Übeltätern", die sich – anders als „Abtrünnige" früherer Generationen – weiterhin als Juden betrachteten, an jeglichem Schuldbewußtsein.

Mit „jüdischem Fundamentalismus" läßt sich die Bestrebung bezeichnen, für diesen Abfall von der Tora Abhilfe zu schaffen und die verlorengegangene Einheit von Religion und vorgestellter Gemeinschaft wiederherzustellen. Das Ziel, die Halacha nicht nur in *individueller*, sondern auch *kollektiver Hinsicht* wieder zur Geltung zu bringen, läßt die Fundamentalisten dabei in Opposition zum säkularen Zionismus und allen anderen nichtorthodoxen jüdischen Strömungen treten.

Die Wiege der Orthodoxie

Obwohl der Antimodernismus im Judentum mit dem Chassidismus[2] (seit dem 18. Jahrhundert) und dem Mussar (Moral)-Programm des Wilnaer Talmudisten und Predigers Israel Salanter (seit 1840) in Osteuropa begonnen hatte, erhielt der kämpferische jüdische Fundamentalismus seine Prägung in Deutschland. Im Gegensatz zu Westeuropa war die Orthodoxie hier nicht vollständig marginalisiert worden. Anders als im Osten war sie hier aber auch gezwungen, sich mit den Bedingungen der sich rapide säkularisierenden Umwelt auseinanderzusetzen. Die orthodoxe Geschichtsphilosophie im Deutschland des 19. Jahrhunderts interpretierte den Abfall von der Tora als gottfeindliche „Religionsverfolgung". Nach dieser Meinung hatten die Abtrünnigen ihren Brüdern die „Gesetzeslosigkeit" gewaltsam aufgezwungen.

Besonders beklagt wurde die mit den synagogischen Körperschaftsrechten verbundene Zwangsmitgliedschaft, die es den Juden nach staatlichem Recht verbot, aus ihren Organisationen auszutreten, ohne das Judentum überhaupt zu verlassen. Für toratreue Juden wurde dies zum Problem, wenn ihre Synagogen von Vorständen geführt wurden, die ihrer Meinung nach die religionsgesetzlichen Belange vernachlässigten. So begann die deutsch-jüdische Orthodoxie unter der Führung des Frankfurter Rabbiners Samson Raphael Hirsch mit dem Kampf für die Aufhebung der Zwangsmitgliedschaft. Ein Gesetz von 1876 ermöglichte den preußischen Juden schließlich den Austritt und machte den Weg frei für die Anerkennung orthodoxer Separatgemeinden. Die Neukonstituierung dieser unter der „Souveränität der Tora" errichteten Gemeinwesen wurde von Isaac Breuer, einem Wortführer des Austritts, als revolutionäre Befreiungstat interpretiert, mit der die Orthodoxen dem zwei Jahrzehnte später ins Leben tretenden Zionismus in gewisser Weise zuvorgekommen seien.

Denn in der nach Theodor Herzls Buch „Der Judenstaat" (1896) gegründeten Bewegung ging es ebenfalls um ein neues jüdisches Gemeinwesen, freilich auf säkularistischer


Foto: R. Maro

Der ungeliebte Staat bewacht die „heiligen Stätten"

Grundlage. Obwohl die jüdischen Massen Osteuropas aufgrund ihres traditionellen Gepräges, aber auch vor dem Hintergrund ihrer Leidenserfahrungen, für die Botschaft Herzls besonders empfänglich waren, blieben die meisten ihrer Rabbiner dem Zionismus fern, um durch die Mitgliedschaft in einer ihrer Überzeugung nach torawidrigen Organisation nicht Beihilfe zur Gesetzesübertretung zu leisten. Die wenigen kooperationsbereiten Orthodoxen („Misrachisten") fanden im halachischen Motiv der „Rettung von Menschenleben" einen Grund, um ihr Mittun religionsrechtlich zu legitimieren. Nur die gemeinsame Abwehr unmittelbarer physischer Gefahren für die russischen Juden – nicht etwa andere, gar messianische Motive – konnte für sie die Zusammenarbeit mit den „gottlosen Zionisten" rechtfertigen.

Die zionistische Herausforderung

Auf Initiative der deutsch-jüdischen Austrittsbewegung gründete die Separatorthodoxie gegen den säkularen Zionismus 1912 im damals noch preußischen Kattowitz die Agudat Israel („Bündnis Israel"), eine von einem rabbinischen „Rat der Toraweisen" geführte antizionistische Weltorganisation, die erstmals die chassidischen und antichassidischen („litauischen") Juden Osteuropas mit den ungarischen und deutschen Orthodoxen unter einem Dach vereinte. Der Frontverlauf im Ersten Weltkrieg brachte die osteuropäischen Juden dann zeitweilig unter den Einfluß des deutschen Agudismus, der unter den polnischen Chassiden erstmals eine Massenbasis fand. Nach dem Krieg war die von westlichen Emissären geschulte Agudat Israel in Polen organisatorisch soweit gefestigt, daß sie an den Wahlen zum Sejm teilnehmen konnte, in dem sie während zweier Jahrzehnte vertreten blieb. Diese Parlamentarier waren es, die nach dem Zweiten Weltkrieg in die zuvor von Vertretern der deutschen Orthodoxie besetzten Schlüsselpositionen der agudistischen Weltorganisation nachrückten und deren Führung übernahmen. Nach der Staatsgründung Israels stellten die polnischen Chassiden die zahlenmäßig stärkste und aktivste Fraktion der Agudat Israel des Heiligen Landes.

Auch in Palästina ist von säkularistischen „Religionsverfolgungen" zu berichten. Diese begannen mit – nach orthodoxer Überzeugung – illegitimen Manipulationen am Wahlrecht, als an den Wahlen für die provisorische Exekutive im britischen Mandatsgebiet vom Frühjahr 1920 – „im flagrantesten Widerspruch zu allen Traditionen der jüdischen Nation" (Isaac Breuer) – auch Frauen teilnahmen und die Zusammensetzung des Elektorats dadurch zu einer Zeit verändert wurde, als dieses in Palästina mehrheitlich noch toratreu war. Obwohl nach Geschlechtern getrennte Wahlkabinen aufgestellt worden waren, blieben viele Gesetztestreue den Urnen fern. Auch die Wahlen vom Dezember 1925 wurden boykottiert.

Am 1. Januar 1928 wurden die palästinensischen Juden dann zu einer öffentlich-rechtlichen zionistischen Zwangskörperschaft zusammengefaßt. Da eine Schächtabgabe[3] als steuerliche Einnahmequelle dieser Körperschaft vorgesehen war, wurden alle Ritualinstitutionen in deren Herrschaftsbereich eingegliedert und die entsprechenden orthodoxen Einrichtungen verboten. Erst später gestattete der oberste Gerichtshof den nichtzionistischen Gruppen den Unterhalt separater Ritualinstitutionen. So durften einstweilen Araber, nicht aber toratreue Juden schächten, die in der Zusammenarbeit mit den Zionisten einen Verstoß gegen ihre religiösen Grundsätze sahen. Die orthodoxe Presse machte mobil gegen den „Bolschewismus" der säkularzionistischen Religionspolitik und warnte, man wolle mit den Rabbinern in Palästina verfahren „wie mit den Jesuiten in Frankreich".

Arrangements im Staate Israel

Erst nach der Judenvernichtungspolitik änderte sich der Ton. Die Voraussetzung für die orthodoxe Anerkennung des Staates Israel – wenn auch nur de facto, unter einem torawidrigen „Zwang" – wurde am 19. Juni 1947 mit einem Brief der zionistischen Führung an die Agudat Israel geschaffen, der später als „Status-Quo-Brief" bekannt wurde. Dieses für die israelische Religionspolitik bis in die Gegenwart grundlegende Dokument enthielt die Zusicherung, daß der Staat den Sabbat als Ruhetag respektieren, eine koschere Küche in den staatlichen Institutionen einrichten und das religiöse Personenstandsrecht sowie das autonome orthodoxe Schulwesen unangetastet lassen würde. Dies – mitsamt dem Verzicht auf eine geschriebene Verfassung – war der Preis, den der Zionismus für die Einbindung der organisierten Separatorthodoxie zu entrichten hatte.

Die orthodoxe Parteipolitik nach der Staatsgründung war eine Fortschreibung aus der vorstaatlichen Zeit. Aus der auf dem Boden des Zionismus operierenden Kooperationsorthodoxie (Misrachi) ging 1956 die Nationalreligiöse Partei hervor. Die NRP war zunächst in einem historischen Kompromiß mit der Arbeitspartei verbunden, ermöglichte durch den Koalitionswechsel von 1977 aber die Regierungsübernahme durch den Likud-Block unter Menachem Begin und radikalisierte sich im Hinblick auf die Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten in nationaler und dann auch in religionspolitischer Hinsicht zusehends.

Die Agudat Israel, die sich nicht als „Partei", sondern als Volksbewegung und Verkörperung des jüdischen Allgemeinwillens versteht, ist seit den ersten Knessetwahlen parlamentarisch repräsentiert, war aber nur für kurze Zeit – unter Ben Gurion und Begin – in der Regierung vertreten und ließ sich ihre Kooperation von Fall zu Fall durch religionspolitische Zugeständnisse und Finanzmittel für orthodoxe Bildungseinrichtungen und Wohnquartiere bezahlen.

1984 entstanden auf Initiative des „litauischen" Rabbiners Elieser Menachem Schach – als Abspaltung von der Agudat Israel und

auf ebenfalls nicht-zionistischer Grundlage – die sefardisch-orthodoxe Schass-Partei[4] und die aschkenasische Gruppierung Degel HaTora (Torabanner; vgl. Kasten). Im Hintergrund des Aufstiegs von Schass standen die tiefgreifenden sozialen Veränderungen im sefardischen Sektor der israelischen Gesellschaft und der Wille, sich von der wirklichen oder vermeintlichen politisch-kulturellen Bevormundung durch die Aschkenasen zu befreien. Im Zuge dieses Emanzipationsprozesses wurde Schach als rabbinische Führergestalt allmählich durch den ehemaligen sefardischen Oberrabiner Obadja Josef ersetzt. Gleichzeitig kehrte Degel HaTora an die Seite der Agudat Israel zurück. Seit den Knessetwahlen 1992 tritt die aschkenasische Orthodoxie wieder gemeinsam als „Vereinigtes Torajudentum" auf.

Die orthodoxen Parteien verdanken ihr politisches Gewicht ihrer parlamentarischen „Zünglein-an-der-Waage-Funktion". Ihre politischen Forderungen, die in der säkularen Öffentlichkeit oft als Erpressungen erscheinen, werden innerorthodox als Notwehrmaßnahmen angesichts der fortdauernden säkularistischen „Unterdrückung" dargestellt.

Besiedelung oder Lebensrettung

Der nahöstliche Friedensprozeß wird sowohl vom kooperationsbereiten als auch vom separaten Flügel der Orthodoxie aus unterschiedlichen Gründen abgelehnt. Bei den *Misrachisten* wurde das Motiv der „Lebensrettung", das die Zusammenarbeit mit dem Staat rechtfertigen sollte, in den letzten Jahrzehnten durch das Motiv des Gebots der „Besiedelung des Landes Israel" überlagert. Besonders seit dem Sechs-Tage-Krieg hätten die Zionisten demnach, sei es auch ohne es zu wissen, an der Erfüllung dieser nun als „Hauptgebot" wahrgenommenen religiösen Vorschrift mitgewirkt. Durch die „Verzichtspolitik" des Osloer Abkommens zwischen Israel und der PLO von 1993 drohte die Erfüllung dieses Gebotes in „Judäa und Samaria"[5] unmöglich zu werden.

Aus dieser Perspektive entfiel daher nun die Rechtfertigung für die von der Tora weiterhin eigentlich verbotene Zusammenarbeit mit dem Säkularzionismus. Zu Beginn der neunziger Jahre führte diese Sicht unter fanatischen Siedlern in den besetzten Gebieten zu der liturgischen Neuerung, das Gebet für den Frieden des Staates Israel und seine Regierung nicht mehr mitzubeten.

Die Paradoxie, daß sich auch die *Separatorthodoxie*, die dem zionistischen Unternehmen ja in prinzipieller Opposition gegenübersteht, gegen einen „Teilrückzug des Zionismus" wendet, hängt mit dem Reizwort der „Normalisierung" zusammen, das von den Friedenspolitikern als Vision für die Schaffung eines neuen Mittleren Ostens in Anspruch genommen wird. Die Hüter der religiösen Tradition, die dieser Wunsch an das biblische Verbot erinnert, so zu werden wie alle Völker, glauben aber von der Ghettosituation des jüdischen Staates zu profitieren und fürchten die soziokulturellen Folgen einer Integration des Landes in seine geographische Umgebung. Ihr Widerstand gegenüber einem möglichen Souveränitätsverzicht Israels, der die Voraussetzung eines palästinensischen Staates wäre, beruht zudem auf dem Konzept der Tora-Souveränität, nach dem das jüdische Volk das Gesetz nicht in die eigenen Hände nehmen darf und jede selbstmächtige Souveränitätsvergabe im Widerspruch zum Gottesgesetz steht.

In dieser Situation richteten sich die Hoff-

Religion, Staat und israelische Gesellschaft

Der Zionismus entstand am Ende des 19. Jahrhunderts unter anderem als Reaktion auf die Religion und als eine Alternative zu ihr. Dennoch: Der Staat Israel wurde kein laizistischer Staat, der auf dem Prinzip der völligen Trennung von Religion und Staat beruht. Vielmehr genoß die jüdische Religion von Anfang an einen offiziellen Status: Die Gesetzgeber machten religiöse Gebote zu einem Bestandteil des bürgerlichen Gesetzbuches, und Mitglieder des rabbinischen Establishments hatten einflußreiche Positionen in staatlichen Institutionen inne. Ein zentraler Punkt des israelischen Staatsverständnisses ist desweiteren die jüdische Nation als höchster Wert sowie die Notwendigkeit, ihre verschiedenen Komponenten in ein homogenes Ganzes einzubinden, indem den Flüchtlingen aus Europa und den Immigranten aus arabischen Ländern eine Welt gemeinsamer Symbole geboten wurde.

Worauf gründet nun der Eindruck, daß die Größe und der Einfluß der religiösen Gemeinschaft ständig zunimmt? Auch wenn sie dem Staat eine Reihe von Zugeständnissen abtrotzen konnte, war die religiöse Gemeinschaft in Israel bis 1967 eine in der Gesellschaft unterdrückte, nichtbeachtete Minderheit. Der „echte" Israeli hatte groß, blond und laizistisch zu sein. Der „dos" (Schimpfwort für religiös) war das Überbleibsel einer Vergangenheit, die der Vergessenheit anheimfallen würde oder zumindest der Marginalität. Die nationalistisch-religiöse Gemeinschaft mußte sich große Mühe geben, um ein gewisses Maß an öffentlicher Legitimität zu erreichen. Sie nutzte jede Gelegenheit hervorzuheben, daß ihre Mitglieder Militärdienst leisteten, und sie verwies stolz auf die kleine Minderheit von Fallschirmspringern und Piloten, die gestrickte Kippot (Plural von Kippa) trugen.

Die Religiösen waren keine gleichberechtigten Partner im nationalen Kollektiv. Umso stärker betonten sie ihren Patriotismus: Sie wollten demonstrieren, daß sie wie alle anderen waren. Die Ultraorthodoxen hingegen standen vollkommen außerhalb der Gemeinschaft und reagierten entsprechend wie eine ausländische unterdrückte Minderheit. Das alles änderte sich 1967. Durch die Eroberung des „biblischen Judäa und Samaria" wurden die Bindungen des Staates an die Religion verstärkt, was auch für die Gesellschaft nicht ohne Folgen blieb. Mehr und mehr wurde die national-religiöse Gemeinschaft zu einem Teil der nationalen Gemeinschaft und von einem bestimmten Punkt an auch Teil der elitären Avantgarde („Gush Emunim", die national-religiösen Siedler, waren die neuen Pioniere).

Zehn Jahre später, als die Regierungszeit der zionistischen Arbeiterbewegung endete, veränderte sich auch die Lage der Ultraorthodoxen und orientalisch-religiösen Gemeinschaften. Durch die Stärke ihrer Parlamentsfraktionen und den Umstand, daß die Likud-Regierung von diesen getragen wurde, nahm der gesellschaftliche Einfluß der ultraorthodoxen Parteien zu, und ihre Anhänger konnten ihr „Ghetto" verlassen. Im gleichen Zeitraum gab es eine ethnische Revolution. Massen orientalischer Jugendlicher gingen mit dem Motto „Orientalisch ist schön" auf die Straße und feierten die Traditionen ihrer Väter. Dreißig Jahre lang hatten sich die orientalischen Juden ihrer religiösen Tradition geschämt oder diese abgelehnt. Ab 1977 kamen sie aus ihrem „Versteck", um aller Welt zu zeigen, daß sie treu an ihrem jüdischen Erbe hingen.

Hinsichtlich der israelischen Gesellschaft wird oft angenommen, sie sei in den neunziger Jahren stärker religiös geprägt als noch vor zwanzig Jahren. Aber diese Sicht trügt. Die israelische Gesellschaft ist heute säkularer als je zuvor, denn die Anzahl der Menschen, die sich von der Orthodoxie abwenden und die religiösen Gebote weniger befolgen, ist größer als die Zahl derjenigen, die zur Orthodoxie „zurückkehren" oder damit beginnen, religiöse Gebote zu befolgen.

Auch das öffentliche Leben ist in den letzten zwanzig Jahren säkularer geworden: Die Anzahl der kulturellen Institutionen und Restaurants, die am Sabbat geöffnet haben, oder der Metzgereien und Restaurants, die nicht-koscheres Fleisch verkaufen, haben sich vervielfacht. Der Kampf der Ultraorthodoxen gegen eine Veränderung des Status Quo beruht also auf faktischen Veränderungen.

Die israelische Gesellschaft ist also nicht religiöser geworden, aber sie erscheint optisch religiöser, weil die religiöse Gemeinschaft, obwohl sie quantitativ abgenommen hat, in die Öffentlichkeit herausgetreten ist. In der Vergangenheit war sie am Rand der Gesellschaft verborgen. Heute ist sie sichtbar.

Michel Warschawski


Foto: R. Maro

Die Tora fest im Blick

nungen der Anhänger des Friedensprozesses auf das Motiv der Lebensrettung, das in den letzten Jahren eine auffällige Renaissance erlebte. Obadja Josef, die religiöse Leitfigur der Schass-Partei, stellte in einem Urteil fest, daß die nach der Tora im Prinzip verbotene Rückgabe von Teilen des Landes Israel an die Araber um der Rettung von Menschenleben willen – freilich nur aus diesem Grund – erlaubt, möglicherweise sogar geboten sei. Aus diesem Grund führte der ehemalige Oberrabiner seine Partei, entgegen der sicherheitspolitischen Tendenz der Mehrheit ihrer Anhänger, 1992 in eine Koalition mit der Arbeitspartei unter Jitzhaq Rabin. Dies verdeutlicht, wie ernst die Deutung der Tora als Rechtstext genommen wird.

Die Macht der Amulette

Nach einem Korruptionsfall und Streitigkeiten mit den Bürgerrechtlern der offensiv-säkularistischen Merez-Partei, die von Schass als Protagonistin aschkenasischer Überheblichkeit und antireligiöser Repression bekämpft wurde, trat die Partei in der Mitte der Legislaturperiode aus der Regierung aus. Wie schon die Kommunalwahlen vom Herbst 1993 gezeigt hatten, in denen der Likud im Bündnis mit allen Orthodoxen die Abwahl des populären Jerusalemer Bürgermeisters Teddy Kollek erreicht hatte, war der Arbeitspartei ihr letzter religiöser Bündnispartner verlorengegangen. Im Mai 1996 verzichtete Josef auf eine Wahlempfehlung zugunsten von Shimon Peres. Seine Anhänger stimmten wie die Wähler der anderen orthodoxen Richtungen mehrheitlich für Benjamin Netanjahu. Die Bedeutung dieser Wendung kam auch dadurch zum Ausdruck, daß viele Wähler von Schass und „Vereinigtes Torajudentum" durch ihre Rabbiner zu dieser als toragemäß erachteten Stimmangabe halachisch verpflichtet wurden. Diese von den staatlichen Behörden weithin unbehinderten Aktivitäten, die zudem durch Amulette und kabbalistische Fluch- und Segensrituale unterstützt wurden, ließen deutlich werden, daß sich der Grundsatz der freien und geheimen Wahl, zumindest im orthodoxen Sektor der Bevölkerung, nicht mit dem der Souveränität der Tora verträgt.

Die Abkehr von der Arbeitspartei ließ sich darauf zurückführen, daß nach den islamistischen Selbstmordattentaten vom Februar/März 1996 nicht mehr sicher schien, ob das Kriterium der „Lebensrettung" im ursprünglich intendierten Sinn ausschlagen würde. Dagegen sprach die Statistik, die ein Ansteigen der jüdischen Terroropfer nach dem Osloer Abkommen anzeigte. Auch diente der rechtsbrechende Charakter des Prinzips der Lebensrettung[6] zuvor bereits als „Legitimierung" des Mordes an Jitzhaq Rabin. Der von einer radikalen Minderheit unterstützte Attentäter Jigal Amir nahm vor Gericht ein in der jüdischen Tradition verankertes Nothilferecht in Anspruch, um politische Entscheidungen zu verhindern, die nach seiner Überzeugung jüdische Menschenleben in Gefahr gebracht hätten – nämlich das der Siedler in den besetzten Gebieten.

In den Monaten nach dem Mord an Rabin wurde die angebliche Rechtsbasis von Rabbinern und Politikern breit diskutiert und fast ausnahmslos bestritten. Andererseits war zum Zeitpunkt der Wahlen vom 29. Mai der Schock vom November 1995 wieder soweit vergessen, daß ohne viel Aufhebens von Morddrohungen gegen Peres die Rede sein konnte. Was das politische Gewicht der Orthodoxie in der 1996 beginnenden Legislaturperiode anbelangt, so wird einerseits auf die relative Unabhängigkeit des erstmals direkt gewählten Premierministers vom Parlament hingewiesen. Andererseits konnten die orthodoxen Parteien, denen Netanjahu für seinen Sieg dankbar sein muß, die Anzahl ihrer Sitze von 16 auf 24 erhöhen.

Matthias Morgenstern

Parteien und Religion

Die Parteienlandschaft ist in Israel so kompliziert, weil sich mehrere Spektren überlagern. Neben der traditionellen Rechts-Links-Polarität gibt es weitere Haupt-Gegensätze:

1. Der Gegensatz zwischen radikalen Säkularisten und radikalen Fundamentalisten,
2. zwischen religiösen Antizionisten und religiösen Zionisten,
3. zwischen aschkenasischen (osteuropäischen) Chassiden, die sich der charismatischen Führerschaft ihrer „Rebben" anvertrauen, und aus Litauen stammenden sowie orientalischen „Mitnagdim" (Antichassiden),
4. zwischen aschkenasischen und sefardischen (orientalischen) Juden.

Die Parteienlandschaft gerät dann in Bewegung, wenn die Spektren sich verschränken und neue Koalitionen entstehen. So führte die Politisierung des Chassidismus, die mit dem Messiasanspruch des Lubawitscher Rebben verbunden war, zu einer „chassidischen Radikalisierung" der aschkenasischen Orthodoxie, die im Jahre 1988 die weitere Mitarbeit des litauischen Rabbiners Schach in der **AGUDAT ISRAEL** nicht mehr möglich machte.

Mit Unterstützung seiner Anhänger gründete Schach die litauische **DEGAL HATORA** und die **SCHASS**-Partei, die, obwohl sefardisch orientiert, doch seine religiöse Führung anerkannte, weil die orientalischen Orthodoxen noch keine eigenen Führergestalten hervorgebracht hatten.

In den letzten Jahren begann jedoch ein „Emanzipationsprozeß" der orientalischen Orthodoxie, die sich unter der Führung des ehemaligen Oberrabiners Obadja Josef immer mehr von der traditionellen „litauischen" Bevormundung löste. Nach dem Scheitern des „Messias" aus Lubawitsch und einer gewissen Entschärfung im Kampf zwischen Chassiden und Antichassiden konnte Schach nun unter dem gemeinsamen Dach des **VEREINIGTEN TORAJUDENTUMS** in das Bündnis mit der aschkenasischen **AGUDAT ISRAEL** zurückkehren.

Matthias Morgenstern ist Autor des Buches **Von Frankfurt nach Jerusalem**. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie (Tübingen 1995).

Anmerkungen:

1) Tora oder Pentateuch sind die fünf Bücher Moses. Der Talmud ist nächst der Bibel eines der Hauptwerke des Judentums, aus vielhundertjähriger mündlicher Tradition entstanden.

2) Der Chassidismus ist eine Wiedererweckungsbewegung, entstanden im 18. Jahrhundert, die die Einheit von Glaube und Tat propagiert. Der Begriff umfaßt verschiedene volkstümliche Bewegungen, die durch besondere Frömmigkeit und einem rigorosen Bezug auf die Tora geprägt sind.

3) Das Schächten ist die rituelle Schächtmethode, die nach festgelegten Vorschriften mit dem Schlachtmesser von einem Fachmann durchgeführt werden muß, um das möglichst vollständige Ausbluten zu gewährleisten.

4) Ein Akronym für Schischa Sedarim, Sechs Ordnungen (im Talmud); mit diesem Namen nimmt die Partei in Anspruch, die Ganzheit des rabbinischen Judentums zu vertreten.

5) Judäa und Samaria sind die biblischen Bezeichnungen des Westjordanlandes.

6) Die Funktion des Prinzips der „Lebensrettung" hatte in den erwähnten Fällen immer darin bestanden, ein konkurrierendes Rechtsgut außer Kraft zu setzen.

God's Good Guys

Protestantischer Fundamentalismus in den USA

Auf die sozialen und ökonomischen Umbrüche reagiert die US-Gesellschaft mit einer Moralisierung des politischen Diskurses. Vorangetrieben wird das Rollback von der christlichen Rechten. Deren Ideolgie findet zunehmend Eingang in das politische Alltagsgeschehen.

Global denken, lokal handeln" – so lautete in den siebziger und achtziger Jahren ein populärer Stoßstangen-Slogan der Linken in Deutschland und in den USA. Ralph Reed, Direktor der „Christian Coalition" und politisches „Wunderkind" der christlichen Rechten, hat für die neunziger Jahre seine eigene Version dieses Mottos entwickelt: „Es ist nicht wichtig, wer im Weißen Haus, sondern wer im örtlichen Schulausschuß sitzt."

Nun ist es Reed keineswegs egal, wer im Weißen Haus sitzt, weswegen die „Christian Coalition" mit ihren 1,7 Millionen Mitgliedern, einem Jahresbudget von 25 Millionen Dollar und vermeintlich göttlichem Auftrag nicht nur gegen Bill Clinton, sondern auch gegen jeden moderaten Einfluß innerhalb der „Republikanischen Partei" mobilisiert. So ist es auch der „Christian Coalition" und anderen fundamentalistischen Lobbygruppen zuzuschreiben, daß der ehemalige Chef des US-Generalstabes, Colin Powell, nicht in das Rennen um die Präsidentschaftsnominierung der „Republikaner" einstieg. Powell befürwortet sowohl das Recht der Frau auf einen Schwangerschaftsabbruch als auch eine eingeschränkte Version von bundesstaatlichen Anti-Diskriminierungsmaßnahmen. In der Ideologie der christlichen Rechten ist das eine wie das andere ein Sakrileg.

Nach Angaben der Zeitschrift „Campaign & Election" dominiert die „Christian Coalition" mittlerweile in 18 Bundesstaaten Gremien und Programmentscheidungen der „Republikanischen Partei". In 13 weiteren übt sie maßgeblichen Einfluß aus. Seine Anhänger halten dies für die ersten hoffnungsfrohen Anzeichen eines „Fourth Awakening", eines „Vierten Erwachens"; die britische Zeitschrift „The Economist" verpaßte diesem Aufbruch religiöser Fundamentalisten in die Politik die Schlagzeile: „Gottes Gegenangriff". Das klingt griffig, beruht aber auf einem gerade in Europa weitverbreiteten Mißverständnis, wonach in der US-Gesellschaft ein Kampf zwischen einer religiösen Minderheit und einer weitgehend säkularisierten Mehrheit ausgetragen wird. Nichts ist weiter von der Realität entfernt: Laut Umfragen glauben über 90 Prozent aller Amerikaner an Gott, 65 Prozent an die Existenz des Teufels. 53 Prozent geben an, schon einmal die „Anwesenheit Gottes gespürt zu haben". Religiosität war und ist eine treibende Kraft hinter politischen und sozialen Strömungen in den USA. Das gilt für die Gegner der Sklaverei ebenso wie für den Ku-Klux-Klan, für die Bürgerrechtler um Martin Luther King ebenso wie für die „Christian Coalition". Was die progressiven Bewegungen dabei von den reaktionären unterscheidet, ist der theologisch wie politisch begründete Glauben an die Gleichheit von Menschen. Dementsprechend haben sich auf beiden Seiten höchst unterschiedliche Konzepte von der Rolle des Staates zur Durchsetzung oder Verhinderung solcher Gleichheitsgrundsätze entwickelt.

Alles andere als gottlos

Die christliche Rechte selbst hält das Trugbild der zunehmend „gottlosen Gesellschaft" gern aufrecht, weil sie „Gottes Hilfe" und die Auslegung der Bibel in diesem Kampf für sich allein in Anspruch nimmt. Der Hauptfeind, so hört man in Gottesdiensten, „Leadership"-Seminaren, christlichen Rockkonzerten oder aus dem Munde Ralph Reeds immer wieder, sei der „säkulare Humanismus". In Wahrheit aber verlaufen die Konfrontationslinien anders: Eine – zumindest im Vergleich zu Europa – zutiefst religiöse Gesellschaft streitet sich erneut über die existentielle Frage, welche Rolle der säkulare Staat bei der Lösung ökonomischer, sozialer und ethischer Probleme in den kommenden Jahrzehnten spielen soll.

Am besten keine, sagen Fundamentalisten. Sie fordern das „Revival Amerikas als christliche Nation" und haben damit in einer derzeit mächtigen politischen Koalition mit den verschiedenen anti-etatistischen Fraktionen inner- und außerhalb der „Republikaner" einen einflußreichen Platz eingenommen. Daß die Errichtung einer „christlichen Nation" im Widerspruch zur amerikanischen Verfassung steht, die die Einführung einer Staatsreligion ausdrücklich verbietet, ficht Pat Robertson, den Gründer der „Christian Coalition", nicht weiter an. „Die Verfassung der Vereinigten Staaten", so Robertson, „ist eine wunderbare Grundlage für die Selbstverwaltung eines christlichen Volkes. Doch sobald sie in die Hände von Nicht-Christen oder Atheisten fällt, können diese damit das Fundament unserer Gesellschaft zerstören."

Bollwerk gegen Modernismus

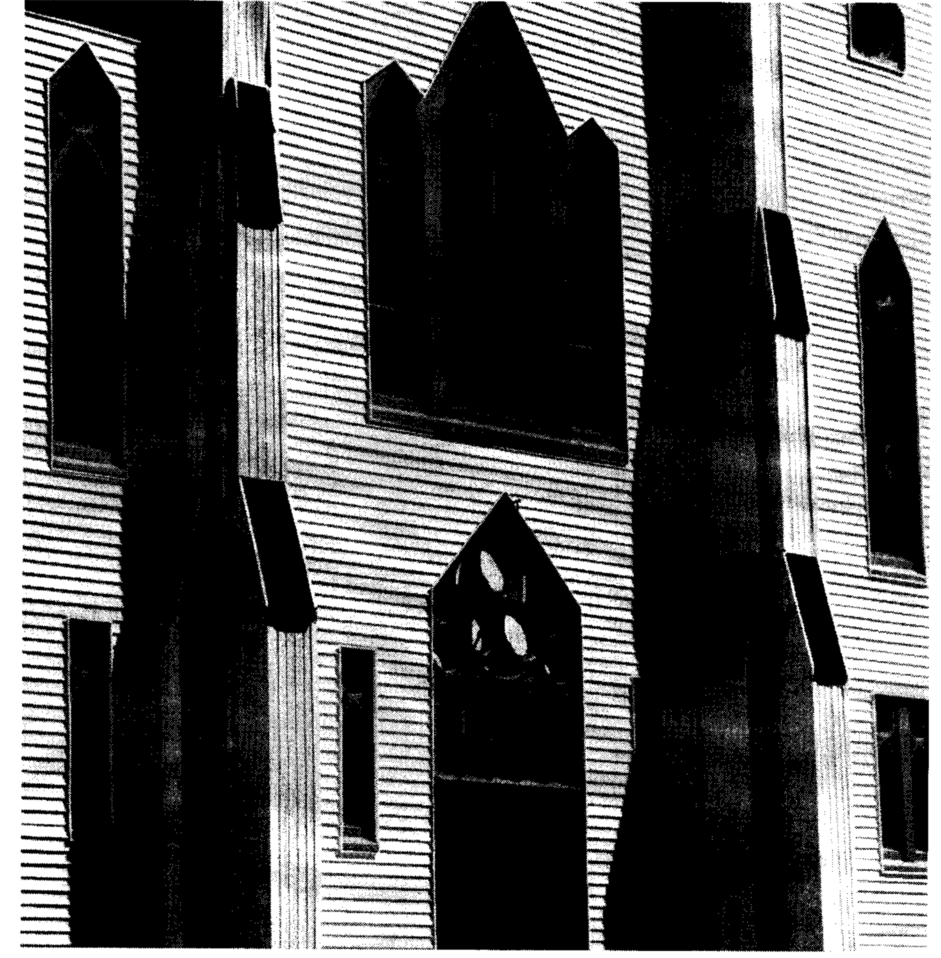
Solcherlei Anmaßung stößt sogar bei Gläubigen auf Widerstand. Als die „Christian Coalition" nach den letzten Kongreßwahlen den Schulterschluß mit der neuen republikanischen Mehrheit im Kongreß demonstrierte und Newt Gingrichs anti-etatistischen „Vertrag mit Amerika" unterstützte, protestierten Führer von über 80 christlichen, islamischen und jüdischen Denominationen und Organisationen gegen diese „gefährliche Liaison von Religion und politischer Macht". Ein Methodistenpfarrer aus Houston beschrieb das Problem mit schlichteren Worten: „Wenn religiöse Menschen intolerant werden, dann tun sie die miesesten, verrücktesten und verfassungswidrigsten Dinge – und bilden sich ein, sie handeln in Gottes Auftrag."

Absolute Distanz zum Geschäft der Politik war zu Beginn des Jahrhunderts noch Grundsatz des entstehenden protestantischen Fundamentalismus. Darwins Evolutionstheorie wurde ebenso als Bedrohung tradioneller christlicher Glaubensgrundsätze gesehen wie der „social gospel", die Anwendung des Evangeliums auf Probleme sozialer Ungleicheit. Sich in die weltliche Sphäre der Politik zu begeben galt als Abkehr vom Fundamentalismus.

Der politische Machtanspruch von Organisationen wie der „Christian Coalition" basiert auf einer relativ jungen theologischen Richtung, der „dominion theology", wonach Christen die „Pflicht" zur Herrschaft haben, um die Welt auf die Wiederkehr Christi vorzubereiten. „Es wird keinen Weltfrieden geben", schreibt Robertson in seinem Buch „The New World Order", in dem er vermeintliche Verschwörungen von Freimaurern und jüdischen Bankiers „entlarvt", „solange nicht Gottes Haus und seinen Anhängern die Weltherrschaft zuerkannt worden ist." Einer der geistigen Väter dieser Strömung ist der Theologe Rousas John Rushdoony, der in den 70er Jahren unter anderem die Wiedereinführung alttestamentarischer Strafgesetze fordert – genauer gesagt: Die Todesstrafe für „Ehebrecher, Homosexuelle, Gotteslästerer, Astrologen, Hexen und Vertreter der falschen Lehre." Rushdoony könnte mit Verfechtern der islamischen Sharia ohne weiteres eine Brüderschaft gründen, würden beide Seiten sich nicht gegenseitig als „Vertreter einer falschen Lehre" den Garaus machen.

Vermutlich wäre die „dominion theology" eine Fußnote in der Geschichte geworden, hätten nicht einige Mitglieder des rechten Flügels der „Republikaner" in den 60er und 70er Jahren begonnen, das organisatorische Fundament für die „Neue Rechte" in den USA zu legen. Ausgangspunkt war paradoxerweise die Niederlage des erzreaktionären „Republikaners" Barry Goldwater bei den Präsidentschaftswahlen 1964 gegen Lyndon B. Johnson. Aus den Adressen der Geldgeber für Goldwaters Wahlkampf bastelte ein gewisser Richard Viguerie, Mitglied der rechtsgerichteten „Young Americans for Freedom", eine umfangreiche Datenliste für ein „direct-mail"-System, das zur Finanz- und Kommunikationsgrundlage der „Neuen Rechten" werden sollte. Über diese Massensendungen wurden im Laufe der Jahre Millionenbeträge gesammelt, um wichtige Projekte der Rechten zu starten: 1973 gründete Paul Weyrich die „Heritage Foundation", die heute einen der dominierenden erzkonservativen „think tanks" in Washington darstellt. Hier werden Gesetzesvorlagen zur Abschaffung des Sozialhilfesystems oder zur Einführung des Schulgebets formuliert. Zusammen mit Viguerie und dem ehemaligen Nixon-Mitarbeiter Howard Phillips half Weyrich 1979 bei der Gründung der „Moral Majority" des Fernsehpredigers Jerry Falwell, die sich 1980 als effektiver Wahlkampfhelfer für Ronald Reagan entpuppte.

Die „Moral Majority" kollabierte Ende der 80er Jahre unter anderem, weil sich Falwell nie um einen Aufbau dezentraler Strukturen bemüht hatte. Diesen Fehler wiederholte Pat Robertson nicht, als er mit der Gründung der „Christian Coalition" Falwells Erbe antrat. Während Reed als Direktor die Organisierung der Basis in Angriff nahm, baute Robertson sein „christliches Imperium" aus. Dazu gehören mittlerweile der Fernsehsender „Christian Broadcasting Network" sowie die von ihm gegründete „Regent University". Dort werden „reife Männer und Frauen auf die Aufgabe vorbereitet, die Lehre Christi in ihren Berufen zu verbreiten."



Mit Gottesdienst...

Wahl der Waffen

Rushdoonys „christliche Rekonstruktion" und die „dominion theology" sind auch bei der christlichen Rechten nicht unumstritten. Konsens herrscht jedoch darüber, daß die amerikanische Gesellschaft in einer tiefen moralischen Krise stecke, die nur durch eine Rückkehr zu christlichen Werten überwunden werden könne. Bei der Wahl der Mittel gehen einige weiter als andere. Auf einen göttlichen Auftrag und biblisches Recht berief sich in den 80er Jahren eine „Army of God", die für mehrere Bombenanschläge auf Frauenkliniken sowie die Entführung eines Klinikbetreibers verantwortlich ist. Auf biblisches Recht berief sich 1994 in Florida auch der Prediger Paul Hill, als er einen Frauenarzt erschoß, der Schwangerschaftsabbrüche durchgeführt hatte. Vor Gericht mochten die Geschworenen dieser Argumentation nicht folgen. Sie verurteilten Hill zum Tode.

Ralph Reed, von Robertson 1989 zum Direktor der „Christian Coalition" berufen, distanziert sich bei jeder Gelegenheit von Gewalt. „Wir müssen der Gewalt der Faust, der Zunge und des Herzens entsagen" – dieses Zitat von Martin-Luther King verwendet er gern und häufig. Auch die antisemitischen Ausfälle seines Chefs und Ziehvaters Pat Robertson, sowie die Reputation der „Christian Coalition", latent rassisistisch und anti-katholisch zu sein, deklariert Reed zu Fehlern oder „Mißverständnissen" der Vergangenheit. Lokale und regionale Allianzen mit konservativen Katholiken und orthodoxen Juden zählen zu Reeds strategischen Erfolgen – vor allem, wenn es um die Frage der Schulen geht. Hier zieht die religiöse Rechte, unabhängig von Konfessionen an einem Strang: Man wehrt sich gegen Sexualaufklärung an den Schulen, kämpft für die Wiedereinführung des Schulgebets und der Schöpfungslehre in den Biologie-Unterricht. Die Hauptstrategie aber richtet sich gegen das System öffentlicher Schulen an sich: Im Chor mit den „Republikanern" fordert die christliche Rechte, die staatliche Finanzierung für die „public schools" zu streichen. Dafür sollen Eltern Gutscheine erhalten und sich damit die Schule mit dem „besten Angebot" für ihre Kinder selbst aussuchen. Staatliche, ohnehin schon unterfinanzierte Schulen müßten dann ohne jeden fiskalischen Rückhalt mit privaten, darunter vielen christlichen Schulen konkurrieren. Der Staat hätte kaum noch Einfluß auf Lehrinhalte und Leistungskriterien.

In dieser Idee stecken sämtliche ideologische Grundsätze des derzeit dominierenden

Flügels der „Republikaner": der Glaube an die Selbstregulierung des Marktes, die Aufhebung der Trennung von Staat und Kirche sowie die Überzeugung, daß der Staat mitverantwortlich für die Krise der amerikanischen Gesellschaft ist und deshalb Teil des Problems, nicht der Lösung ist. In dieser Logik wird der Staat als Steuerungsinstrument und Garant eines Minimums an sozialem Ausgleich obsolet und sozial abweichendes Verhalten zur moralischen Entscheidung des Individuums – oder zu einer Frage der Veranlagung. Unter den Intellektuellen der Neuen Rechten in den USA hat sich längst wieder eine Fraktion etabliert, die Armut und Kriminalität in der überwiegend schwarzen Bevölkerung städtischer Ghettos als Ausdruck genetischer Defizienz ansieht. Jüngstes Beispiel ist das Buch „The Bell Curve" der beiden weißen Wissenschaftler Charles Murray und Richard Herrnstein, ein 800-Seiten-Werk, in dem das schlechtere Abschneiden von ethnischen Minderheiten bei IQ-Tests als unveränderbarer, weil genetischer Fakt dargestellt wird. Staatliche Eingriffe – von der Verbesserung der Schulen in Ghettos bis zu „affirmative action" – sind nach Ansicht der Autoren zwangsläufig sinnlos.

Mit Gott gegen die Armut

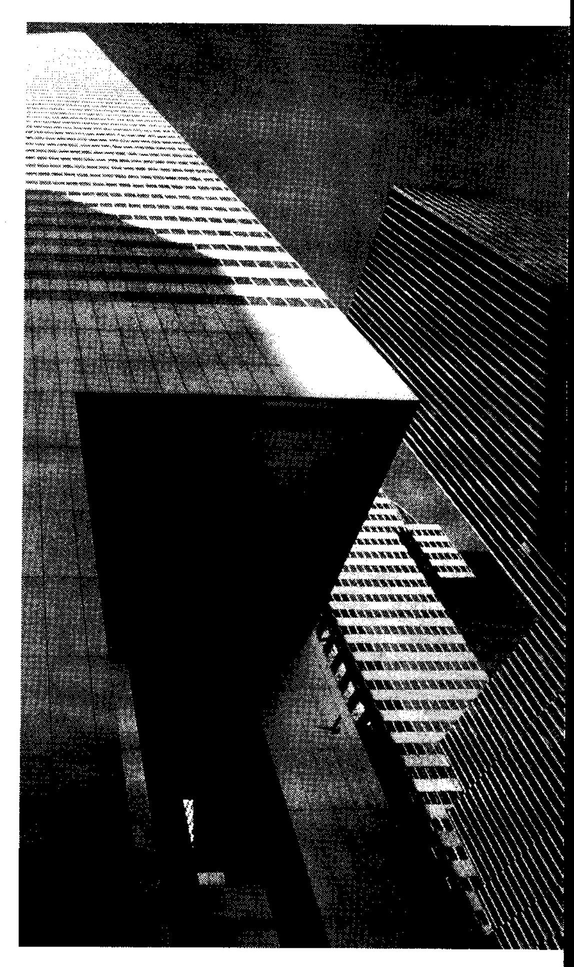
Solche Thesen fallen gerade in einer Phase wachsender ökonomischer Verunsicherung der weißen Mittelschicht auf fruchtbaren Boden – ein Umstand, der auch Ideologen der christlichen Rechten keineswegs verborgen bleibt. „Soziale Bewegungen", sagt Howard Phillips, „basieren immer auf ökonomischen Ängsten. So sind die Nazis an die Macht gekommen. Die Französische Revolution wurde zum Teil durch ökonomische Probleme ausgelöst. Auch unsere christliche Revolution wird durch eine wirtschaftliche Krise losgetreten."

Es ist keineswegs das erste Mal, daß die US-Gesellschaft auf eine Ära des ökonomischen und sozialen Umbruchs mit einer Moralisierung des politischen Diskurses reagiert, um neu zu definieren, was „gut" und „schlecht", was „amerikanisch" oder „unamerikanisch" ist. Auch Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Land von einer Welle rigider Gesetze und Kampagnen gegen „moralisch verwerfliches" Verhalten wie Promiskuität, Prostitution, Opium- und Alkoholkonsum überzogen. Damals vollzogen die USA den Wandel von einer Agrar- zu einer Industriegesellschaft, was die herrschende Elite der „White Anglo-Saxon Protestants" (WASPs) nicht zwangsläufig als Fortschritt, sondern als Unterminierung des sozialen Gefüges und der herrschenden Moralvorstellungen empfand. „Das alte Amerika", schreibt der Rechtshistoriker Lawrence Friedman, „fühlte sich einem Generalangriff ausgesetzt: großen, hungrigen Städten, Massen von Immigranten und einem stürmischen Tempo sozialen Wandels." Wandel hieß vor allem auch soziale und geographische „Mobilität" – wer heute auf der ökonomischen Leiter nach oben geklettert war, konnte morgen wieder in den Keller fallen. In solchen Phasen rigide Verhaltensnormen aufzustellen – die natürlich sofort Gegenstand von Auseinandersetzungen und Kämpfen werden – ist nach Friedmans Ansicht ein Versuch, mangels klarer sozialer Schichten- oder Klassenunterschiede ein moralisches Zusammengehörigkeitsgefühl zu schaffen. Friedmans Schilderung des ausgehenden letzten Jahrhunderts läßt sich in vielerlei Hinsicht auf die heutige Situation übertragen: Es findet der Umbruch von der Industrie- zur Informations- und Dienstleistungsgesellschaft statt; der Traum vom sicheren Leben in der „American middle class" ist in den letzten zwanzig Jahren durch sinkende Reallohneinkommen und den Abbau sozialer Leistungen schwer angekratzt worden. Projektionen des „US-Census Bureau", in den USA unter anderem für Volkszählung zuständig, kündigen an, daß Anglo-Amerikaner in wenigen Jahren nicht mehr die Mehrheit im Land stellen werden. Die traditionelle Kleinfamilie – wenn man so will, die zentrale Stützkonserve der amerikanischen Traum-Pyramide – wird zunehmend zum Relikt, wenn man Scheidungsraten, die wachsende Zahl alleinerziehender Mütter und den wachsenden Druck von Schwulen- und Lesbengruppen ansieht, die um die gesetzliche wie gesellschaftliche Anerkennung der „Vater-Vater-Kind"- oder „Mutter-Mutter-Kind"-Kombination kämpfen.

Von solchen ökonomischen Umbrüchen, ihren sozialen Folgen und den gesellschaftlichen Abwehrreaktionen waren und sind Frauen am härtesten betroffen. Die astronomischen Scheidungsraten zwingen immer mehr Frauen, sich zwischen Job und Kindererziehung aufzureiben, während gleichzeitig staatliche Dienstleistungen immer weiter heruntergeschraubt werden. Gleichzeitig sind sie die Zielscheiben der Neuen Rechten, die das Abtreibungsrecht und das bundesstaatliche Sozialhilfesystem abgeschafft wissen will, von dem vor allem alleinerziehende Mütter profitieren.

Brüchiger Traum

So verwundert es nicht, daß sich die langsam formierende Bewegung gegen die Neue Rechte zu großen Teilen aus Frauen zusammensetzt – allerdings weniger in Gestalt einer zweiten Welle des säkularen Feminismus. Die Gegenbewegung gegen den christlichen Fundamentalismus ist zu einem großen Teil religiös motiviert. Sie pocht auf die Trennung von Staat und Kirche, sieht ersteren aber als einen Garanten eines gewissen Maßes an sozialer Gerechtigkeit. Sie mobilisiert nicht gegen das Konzept der Kleinfamilie, wohl aber für eine Erweiterung der Definition. So mobilisiert zum Beispiel in Washington die „Religious Coalition for Reproductive



... die Dienstleistungsgesellschaft erobern

Choice", ein nationaler Zusammenschluß von 38 protestantischen, katholischen und jüdischen Organisationen und Denominationen für ein liberales Abtreibungsrecht, Toleranz gegenüber Homosexualität und Sexualaufklärung in den Schulen. In Texas haben sich Priester, Theologen, Kommunalpolitiker und Gemeindemitglieder zur „Texas Freedom Alliance" zusammengeschlossen. Mit der Parole „Take Back Our Schools" wurden in dreizehn texanischen Schulausschüssen Kandidaten der „Christian Coalition" wieder abgewählt. Das Motto der „Freedom Alliance" findet inzwischen Widerhall in anderen Bundesstaaten: „Die christliche Rechte ist weder christlich noch hat sie recht." Das wäre ganz im Sinne von Thomas Jefferson, einem der vehementesten Verfechter der Trennung von Staat und Kirche in der amerikanischen Geschichte. „Die Mauer zwischen beiden," so hinterließ Jefferson der Nachwelt in seiner Autobiographie, solle jeden Bürger schützen, „den Juden und den Nichtjuden, den Christen und den Mohammedaner, den Hindu und den Ungläubigen."

Andrea Böhm

Die Autorin arbeitet als USA-Korrespondentin für die tageszeitung. Sie lebt in Washington. Der Text erschien zuerst in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 5/96. Für die 'blätter' wurde er von der Autorin überarbeitet und ergänzt.

Wahrheit und Macht, Sekten und Selters



„Ein Revoluzzer müßt' man sein" Gemälde von Ernst Kahl

Ein Essay von Christoph Türcke

Sekte ist ein Schimpfwort: Abspaltung, Auswurf – gemünzt auf die, die sich von der Wahrheit absondern, an der man selbst festhält. Sektierer (= Häretiker) sind immer die anderen. Und es sind kleinere Gruppen. Stets hat man Minderheiten so bezeichnet, die sich von einer Mehrheit trennten. Darin schwingt mit: Die Wahrheit liegt bei der Mehrheit. Sie hat die Macht, folglich das Recht, denen, die nicht mitmachen, besagten Schimpfnamen anzuhängen.

Logisch gesehen ist eine Trennung immer beidseitig: die des Krümels vom Brot ist auch die des Brots vom Krümel. Aber die Wahrnehmung geht einseitig nach Größe, Gewicht, Macht und hat eine Sprachregelung etabliert, welche immer nur das Kleinere vom Größeren, das Glied vom Körper, das Individuum vom Kollektiv abgespalten sein läßt, nie umgekehrt. Erst wenn sich das Größen- und Machtverhältnis verschiebt, wechselt die Terminologie. Das Christentum begann als winzige jüdische Sekte, der Protestantismus als christliche. Nichts als die Tatsache, daß sie groß und mächtig wurden, bescherte ihnen die Anerkennung als eigene Religion bzw. Konfession.

Minderheiten, die sich von Mehrheiten absondern, halten sich natürlich nie für Sekten. Nicht sie haben sich von der Wahrheit abgespalten, sondern die gedankenlosen, von Machthabern verführten Vielen. Die sind eigentlich die Sektierer und werden nur wegen ihrer Überzahl nicht so genannt. „Viele sind berufen, wenige auserwählt" ist das Motto, das die wenigen ihnen entgegenhalten.

Wer darin ausschließlich Anmaßung argwöhnt, verkennt, welcher Kühnheit es einst bedurfte, um auf den Gedanken zu kommen, daß Mehrheit und Wahrheit zweierlei sind – ebenso wie Macht und Wahrheit. Als Amos den israelischen Oberen vorhielt, den Willen Gottes zu schänden statt zu verkörpern; als Sokrates Athens geheiligte Sitten und Gebräuche der Unheiligkeit überführte; als Jesus die jüdische Gesetzestreue durch die Forderung der Feindesliebe erbleichen ließ; als Marx die modernen Ideale der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit als Masken der Unterdrückung und Ausbeutung bloßlegte: da stellten sich einzelne gegen ein Volk, eine Kultur, eine ganze Gesellschaft und ließen sie wissen: Das, worauf ihr eure Macht gründet, spricht gerade gegen sie. Sie ist grundlos, unberechtigt, unwahr.

Wer so spricht, nimmt selbstredend Wahrheit für sich in Anspruch – nicht irgendeine, sondern die höchste. Das, was ihm als solche gilt, mag blauer Dunst oder zutiefst fundiert sein – jedenfalls ist es ihm wertvoller als alle physische Macht: etwas Metaphysisches, wodurch er sich aus der Menge herausgehoben und zu ihr gesandt fühlt. Er ist keiner von ihr – und dadurch fähig, für die Leidenden und Unterdrückten in ihr zu sprechen. Nur aus dem Schutz eines sicheren Erwähltheitsgefühls heraus haben einzelne und Minderheiten angefangen, gegen die herrschende Macht und für die Ohnmächtigen zu optieren, und bis heute ist niemand dazu imstande, wenn ihn nicht wenigstens ein Hauch von Elite- und Sendungsbewußtsein beflügelt. Deshalb liegen Hochmut und unbestechliche Kritik so dicht beieinander. Ohne das Gefühl, etwas Besseres zu sein als das Gros, kommt es zu kritischen Gedanken erst gar nicht. Ohne sie freilich wird aus dem Gros nichts Besseres.

Daraus erklärt sich das gespannte Verhältnis des Sektierers zur eigenen und fremden Ohnmacht, die er repräsentiert. Klar, es soll nicht bei der Ohnmacht bleiben. In den Ohnmächtigen soll die Wahrheit mächtig werden und die Mächtigen, die sie vortäuschen, entmachten oder zumindest von ihrer Täuschung kurieren. Nicht, daß die Er-

niedrigten, Beleidigten und Ausgestoßenen schon deshalb im Besitz der Wahrheit wären, weil die Mächtigen und Saturierten es nicht sind; aber sie werden ihr doch einen Schritt näher vermutet, weil sie nicht durch Machtkalkül und Besitzstandswahrung von ihr abgelenkt sind. Daß Ohnmacht den Kopf eher frei macht als vernagelt, daß Leiden in letzter Instanz mehr läutert als verhärtet, eher Großzügigkeit, Mitleiden, Solidarität bewirkt als Verbitterung, Verstockung, Neid: darauf hat von den oben genannten Sektierern Amos, Sokrates, Jesus, Marx jeder auf seine Weise gesetzt. Und niemand, den der Gedanke an eine Besserung der menschlichen Verhältnisse noch ernstlich bewegt, kann ganz aufhören, darauf zu hoffen.

Derart für die Ohnmächtigen sprechen heißt freilich Großes von ihnen erwarten. Von ihnen soll die Gesamtbesserung ausgehen und alle anderen anstecken, weil sie, gezwungen durch ihre soziale Lage, am ehesten die Disposition zum Besseren haben. Ob allerdings das, was ihre Fürsprecher da von ihnen erhoffen, auch das ist, was sie selbst wollen, steht dahin. Es geht wie im familiären Erziehungsprozeß. Ein Kind, von dem nichts erwartet wird, wird nicht geliebt und hat nichts, woran es emporwachsen kann. An zu hohen Erwartungen hingegen scheitern Kind und Erzieher. Entsprechend kann das Eintreten für Ohnmächtige und Unterdrückte der erste Schritt zu ihrer Befreiung sein, aber auch zu ihrer Unterwerfung unter ihnen fremde Erwartungen, selbstlose Hingabe, aber auch selbsternanntes Führertum; und wo das eine anfängt und das andere aufhört, ist fast unmöglich ganz exakt zu bestimmen. Man versuche nur einmal, Jesus und Paulus, Luther und Müntzer, Lenin und Luxemburg ohne Rest auf das eine oder andere zu verrechnen.

Daß alle Aufklärung und Freigeisterei eben das Sektierertum zur Wurzel hat, aus der auch reichlich Indoktrination und Fanatismus gesprossen sind, und damit stets in der Gefahr schwebt, die Züge dieser unangenehmen Verwandten anzunehmen – das hört kein Aufklärer gern. Aber es hilft nichts: Noch die scheinbar so abgeklärten Postmodernen, die sich über die Blauäugigkeit aufklärerischer Menschheitsbeglükkung lustigmachen, was wollen sie? Ihren Mitmenschen Aufklärung über eine Illusion bringen, in der sie befangen sind. Auch in ihnen ist noch ein Funke jener Schwärmerei, die die Menschheit bessern will: ein verleugneter Rückstand des verabscheuten Sektierertums.

Dessen Reichweite ist nicht zu unterschätzen. Seine erste historische Erscheinungsform ist der Bußprediger, der im Namen der Gottheit, von der er sich erwählt fühlt, gegen eine korrupte, das Volk unterdrückende und verführende Oberschicht wettert und das Kollektiv, von dem er sich abgespalten hat, zur Umkehr auf den rechten Weg aufruft, den er durch die strenge, meist asketische Lebensweise, die er sich und seinen Getreuen abverlangt, vorzeichnet. Er stellt die vorkritische Gestalt des Sektierers dar. Gilt ihm die herrschende politische Macht auch als die unwahre, so die Wahrheit doch als höhere, daher in letzter Instanz siegreiche göttliche Macht. Wahrheit und Macht sind ihm zwar schon zweierlei, aber noch undenkbar, daß die Wahrheit keine Macht haben – untergehen könnte.

Wo dieser Gedanke dämmert – und dies geschah erst in der Moderne – da tritt das Sektierertum in seine kritische Phase. Sukzessive verliert es die Gewißheit, im Schutz einer höheren Macht zu stehen. Seine Sache kann schiefgehen und hängt nur davon ab, daß möglichst viele, die an den bestehenden Verhältnissen leiden, deren ganze Unwahrheit erkennen. Der Bußprediger wird kritischer Analytiker. Gegen die herrschende Macht wettern genügt nicht; es gilt, ihre Irrationalität mit unwiderlegbaren Argumenten aufzuweisen. Wahrheit reicht so weit, wie dieser Aufweis gelingt und Resonanz findet. Etwas „Höheres", Metaphysisches ist sie dabei nicht mehr auf den Kredit eines höheren Wesens, sondern nur noch in dem Maße, wie sie etwas „Niederes", Physisches geworden ist: ein in Fleisch und Blut übergegangenes, nahezu triebhaftes Nicht-anders-Können, als sich gegen das absurde Mißverhältnis von rationalen Mitteln und irrationaler Gesamtstruktur der modernen Gesellschaft zu sträuben.

Selbst in dieser kritischen Phase jedoch, in der der Bußruf zur gottgeleiteten Umkehr in den Aufruf zur vernunftgeleiteten Revolution überging und deren Gelingen durch massenhafte Bereitschaft zu ihr ja für einige Jahrzehnte durchaus in den Bereich des Möglichen rückte, fiel es auch den kritischsten Geistern unendlich schwer, überhaupt nicht mehr an etwas Höheres zu appellieren. Das Gefühl, durch die Gunst der Umstände, heiße sie auch Zufall statt Gott, mit der Offenbarung von Wahrheit beauftragt zu sein, und die Sehnsucht, sie möge durch etwas Höheres, sei es die Eigendynamik der Geschichte oder den Rettungsdrang der Erniedrigten und Beleidigten, bestätigt werden, hat auch Köpfe vom Format eines Marx oder Nietzsche, einer Luxemburg oder eines Benjamin nicht ganz losgelassen. Das ist nichts Ehrenrühriges, solange das Offenbarungsbewußtsein und Bestätigungsbedürfnis nicht überschnappt und sich an Gottesworte und Parteibeschlüsse hängt, statt sich vor der einzigen für es zuständigen Instanz zu verantworten: dem ungegängelten Vernunftgebrauch. Eine Wahrheit, die nicht offenbar und bestätigt werden will, ist keine. Aufklärung, die jeglichen Wahrheitsanspruch als unwahr „dekonstruieren" will, zerstört sich selbst und hilft die nachkritische Phase des Sektierertums etablieren, die mit dem Fall des Ostblock-Sozialismus zum allgemeinen gesellschaftlichen Zustand zu werden droht.

Die Kirchen haben ihn in den 20er Jahren schon vorexerziert, als sie sich zur ökumenischen Bewegung zusammenschlossen: nicht aus einem Anfall von Toleranz und Menschlichkeit, sondern weil es in einer vom Atheismus bedrohten Welt vorteilhafter wurde, zusammen- als gegeneinanderzuarbeiten. Daß das ein Fortschritt war, steht außer Frage. Dennoch sprechen die Fremdwortungeübten, die notorisch ökumenisch mit ökonomisch verwechseln, eine tiefe Wahrheit aus: Wie konkurrierende Firmen in einem Unternehmerverband ihre gemeinsamen Interessen organisieren und die divergierenden gegeneinander abgrenzen, so auch die konkurrierenden Glaubensgemeinschaften. Jede ist der anderen Sekte, aber keine darf mehr so genannt werden. Nur der Klientel wird der eigene Glaube noch als der wahre präsentiert.

Untereinander spart man dieses Thema aus. Nur wer nicht zum Interessenverband gehört, ist freigegeben. Kirchen pflegen sich heutzutage Sektenbeauftragte zu halten, als seien sie selbst etwas anderes als Sekten. Ihre Würdenträger warnen mit sorgengefalteter Stirn vor den Gefahren des Fundamentalismus, als sei ihre eigene Lehre, die sie nicht minder auf göttlichen Ursprung zurückführen als irgendwelche Pfingstprediger, über jeglichen Fundamentalismus erhaben. Das ist simple Arroganz der Macht, die die Privilegien vergangener Zeiten in das zu übersetzen weiß, worauf es heute ankommt: Marktvorteile. Wo die schrumpfen, sind auch jene altehrwürdigen Religionsgemeinschaften, die von anderen als Sektengefahr sprechen, sich nicht zu fein, zu reagieren wie jedes Unternehmen in der Krise: Sie stecken Millionen in Werbekampagnen.

Die ökumenische Bewegung der Kirchen hat längst vorexerziert, was man heute Kommunitarismus nennt. Welcher Gemeinschaft man zugehört, ist sekundär, wenn überhaupt nur einer, die einen moralisch aufrüstet: Verein, Partei, Religionsgemeinschaft. Deren Prüfstein ist der Sinnmarkt. Dort präsentieren sie ihr Angebot, das jeweils so wahr ist wie die Nachfrage nach ihm. So übt sich Demokratie ein. Deren Skepsis gegen alle unbedingte Wahrheit merkt nicht, wie dogmatisch sie ist. Wenn niemand mit Sicherheit sagen kann, was wahr ist, so gilt, was die Mehrheit für wahr hält. Wer sie auf seine Seite bekommt, hat recht, und je größer die Medienmacht, desto einfacher geht das. So wird in der nachkritischen Phase des modernen Sektierertums mit modernsten Mitteln die Trennung von Macht und Wahrheit zurückgenommen, die in der vorkritischen Phase zaghaft begonnen hatte.

Christoph Türcke ist Professor für Philosophie an der Hochschule für Graphik und Buchkunst in Leipzig und Verfasser des Buches **Religionswende. Eine Dogmatik in Bruchstükken**, Dietrich zu Klampen-Verlag 1995, dem der Text mit freundlicher Genehmigung des Autors entnommen ist.

Das gute Volk im wilden Kurdistan

Mystifizierungen eines Befreiungskampfes

In zahlreichen Äußerungen von Linken zu Kurdistan offenbaren sich ethnisch-kulturalistische Mystifikationen. Deren Ursachen werden im folgenden Beitrag analysiert, um den Hintergründen projektiver Nebelbildung in solidarisch bewegten linken Köpfen auf die Spur zu kommen.

Seit dem Erlaß des sogenannten „PKK-Verbotes" wird so gut wie jede Manifestation kurdischer Politik in der BRD polizeistaatlich unterdrückt, eine steigende Zahl kurdischer Menschen ist meist unter Bedingungen des Paragraphen 129a inhaftiert. Die rassistischen Ausgrenzungsmechanismen deutschnationaler „Ausländerpolitik" wurden während des diesjährigen kurdischen Newroz-Festes bis zum Exzeß der Aussortierung von Deutschen und Nichtdeutschen nach Haar- und Hautfarbe an Bahnhöfen gesteigert.

In solchen Zeiten ethnisch-kulturalistische Projektionen derjenigen zum Thema zu machen, die unter der Gefahr eigener Kriminalisierung die Belange der kurdischen Minderheit und ihrer wichtigsten politischen Organisationen in diesem Lande unterstützen, das mag manchem zynisch erscheinen. Und dennoch: die Auseinandersetzung innerhalb der Restlinken um die Grundlagen internationalistischer Solidarität bzw. linken Selbstverständnisses ist nach wie vor notwendig. Sie hat zudem durch die Diskussionen um das Neujahrsfest Newroz – den einen *„das mystisch-völkische Gefeiere kurdischer Nationalisten"* (Justus Wertmüller, junge welt 25. 3. '96), den anderen authentischer Ausdruck des kurdischen Befreiungskampfes – unverkennbar neuen Auftrieb erhalten.

Rhetorische Keulenschwingerei

Die Berliner PDS-Abgeordnete und Vorsitzende des dortigen deutsch-kurdischen Freundschaftsvereins, Marion Seelig, hatte in einem Kommentar (taz 19. 3. '96) die KurdInnen als Menschen charakterisiert, die einem *„Völkermord ausgeliefert sind"* und durch die vorgeblich gegen die PKK gerichteten Vereins- und Betätigungsverbote *„ihrer kulturellen Identität beraubt"* würden. Prompt holte darauf in einem Gegenkommentar Eberhard Seidel-Pielen (taz 21. 3. '96) für die KritikerInnen der „PKK-Solidaritäts-Szene" zum Schlag mit der rhetorischen Keule aus: Die Rede von Völkermord sei nichts als der *„rechte und altdeutsche Müll"* der Auschwitz-Relativierung, und die vom *„Raub der kulturellen Identität"* erweise die Schaffung *„ethnisch reiner Zönchen"* als *„Programm der PKK-Soli-Szene"*. Eine solche Holzhammerrhetorik erschlägt die durchaus zutreffenden Kritikansätze zur Kurdistan-Solidarität – und die betreffen gleichermaßen das Abstellen auf „kulturelle Identität" wie das unbedacht-inflationäre Wecken von Assoziationen zur Shoa – und verhindert die notwendige Debatte.

Die Charakterisierung der die türkische „Kurdistanpolitik" dominierenden militärischen Aufstandsbekämpfungsstrategie als Völkermord im Sinne der internationalen Genozidkonvention von 1948 ist zutreffend und noch lange nicht gleichzusetzen mit einem aus trüben Quellen gespeisten Bedürfnis nach Relativierung von Auschwitz. Manche Soligruppen bedienen sich aber in dem Bedürfnis nach einer verbalradikalen Kennzeichnung der Bösartigkeit des Imperialismus einer Art hyperventilierenden Sprechweise, welche die *„planvolle Vernichtung eines ganzen Volkes"*[1] halluziniert und so wirklich die Assoziation eines neuen Auschwitz in Kurdistan heraufbeschwört.

In der Sonderausgabe des „Kurdistan-Report" zur polizeistaatlichen Eskalation während des diesjährigen Newroz-Festes ist ohne weiteren Kommentar das Foto eines „Ostermarschierers" mit einem Schild „Damals Juden – heute Kurden – Endlösung" (5/96, S. 28) abgebildet. Das führt in bedenkliche Nähe zu den grassierenden deutschen Geschichtsrevisionen, weil sich – unabhängig von den Intentionen der SprecherInnen – so tatsächlich ein exkulpatorischer Effekt gegenüber der deutschen Vergangenheit einstellt. Wie zu zeigen sein wird, äußert sich in solchen Übertreibungen und den oft im Verein damit vorgetragenen Projektionen auch ein immer noch in linken Köpfen herumspukendes falsches Verständnis von Kapitalismus und imperialistischer Herrschaft. Die Komplexität von kapitalistischer Vergesellschaftung im Weltmaßstab und imperialer Macht wird heruntergerechnet auf einen simplen Dualismus von „bösem" Imperialismus und „gutem" antiimperialistischen Widerstand.

Das gute Volk ...

Es ist schon merkwürdig anzusehen, wie Linke, die normalerweise für nationale Flaggen höchstens ein Feuerzeug und vielleicht noch ein Fläschchen Benzin übrig haben, sich bei der Rückkehr von einer Delegationsreise nach Kurdistan plötzlich mit allerlei Schleifchen und Tüchlein in den kurdischen Nationalfarben versehen, um solchermaßen geschmückt und bekränzt wie die Pfingstochsen bei der Ankunft am Flughafen ihren

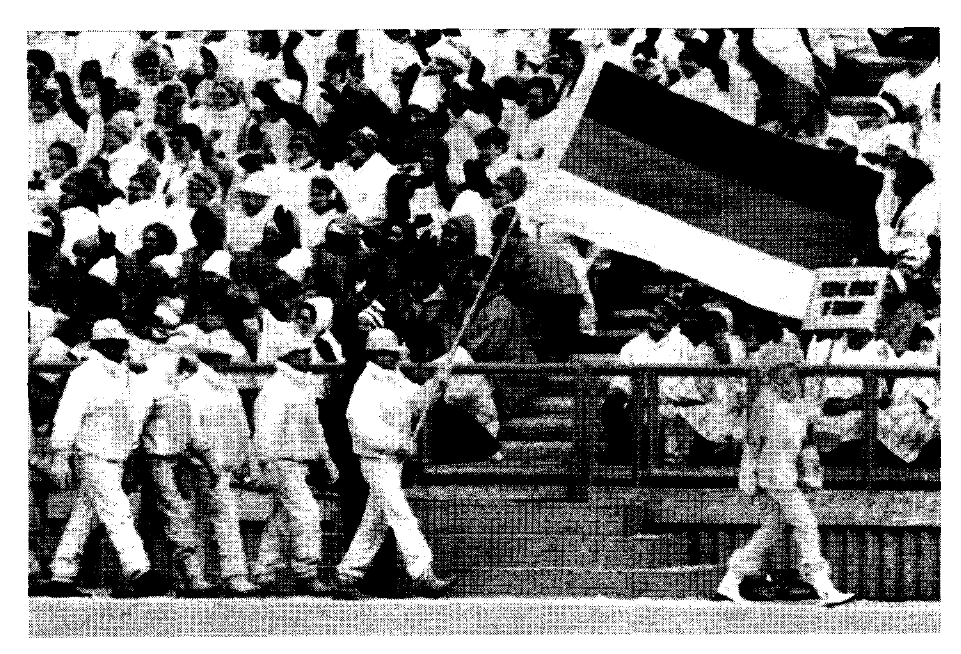


Foto im Kurdistan-Report: Unangemessener Vergleich

in Deutschland lebenden kurdischen FreundInnen und der deutschen Medienöffentlichkeit entgegenzutreten. Es wäre einfacher, sich dem Verdacht zu entziehen, hier werde am „fremden" Objekt ein Bedürfnis ausgelebt, das im „eigenen" Nationalzusammenhang auszuleben sich verbietet, wären da nicht diese immer wiederkehrenden essentialisierenden Diskurse zu „Volk" und „Nation". Handelt es sich dabei nur um die bekannten revolutionsromantischen Projektionen auf die „Kämpfe im Trikont", welche sich um so mehr an diese heften, je tiefer die Krise und je weiter die Auflösungstendenzen der Linken hier fortgeschritten sind? *„Der politische und militärische Kampf des kurdischen Volkes hat in dieser Situation nicht nur für alle linken, fortschrittlichen und freiheitsliebenden Menschen eine Bedeutung"*, klärt uns jedenfalls diesbezüglich eine Gruppe „antiimperialistischer Männer mit profeministischer Orientierung" (Flugblatt zur dann verbotenen und polizeistaatlich unterdrückten Kurdistan-Demonstration am 18. 11. '95 in Köln) auf, die im übrigen der Auffassung ist, daß der von der PKK geführte Kampf der *„heute nicht nur militärisch, sondern auch politisch und sozial am weitesten entwickelte antiimperialistische Befreiungskampf der Region"* sei.

Mal abgesehen davon, daß hier alle offen zutage liegenden Widersprüche in Theorie und Praxis der nationalen Befreiungsbewegung PKK mit revolutionsromantischem Pathos zugekleistert werden[2], vollzieht diese Wendung die von der PKK und ihrem Vorsitzenden vorgenommene Gleichsetzung von Partei, Guerilla und „kurdischem Volk" nach. Sie wiederholt damit genau die dem ethnisch-nationalen Diskurs der Identitätspolitik eigentümliche Homogenisierung und Verschmelzung von Individuum und Kollektiv, welche auf dem Hintergrund einer auch die Nation einbeziehenden kritischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie zuallererst zu dekonstruieren ist. Daß dies nicht nur Peanuts im vor allem durch die „revolutionäre Praxis" zu bestimmenden „Kampf um Befreiung" sind, zeigt die ständige Wiederkehr der Phrase vom „Volk im Kampf" in prokurdischen linken Solidaritätsadressen unterschiedlichster Provenienz. Die hier lebenden KurdInnen werden dabei kraft ihres *„hohen Organisierungsgrades"* auch schon mal quanti tutti zur *„stärksten linken Kraft in der BRD"* (v)erklärt (radikal 149, 3/94).

Worin das Geheimnis dieses projektiven Blickes auf die kurdische Gesellschaft liegt, zeigt eine Sentenz, die in ähnlicher Weise des öfteren aus Kreisen der Kurdistansolidarität zu hören ist: *„Kurdistan hat eine relativ intakte Gesellschaft. Die unfreiwillige Zerrüttung von Familienstrukturen durch Tourismus, Prostitution, Landflucht wie in vielen anderen Ländern des Trikont gibt es in Kurdistan kaum."* („Eine Gruppe aus der Kurdistan-Solidaritätsbewegung", radikal Nr. 151, 12/94). Kaum geben dürfte es eine Übereinstimmung dieser heimeligen Zuschreibung



... normalerweise höchstens ein Feuerzeug und ein Fläschchen Benzin ...

mit der Realität der kurdischen Gesellschaft auch unabhängig von deren fortschreitender gewaltsamer Auflösung durch die Kriegsmaschine des türkischen Staates. Die in der kurdischen Gesellschaft bis in die Gegenwart vorherrschende Sozialformation beruht – abgesehen von einem sehr kleinen industriellen Sektor – im wesentlichen auf der ökonomischen Grundlage einer Kombination agrarkapitalistischer Pachtverhältnisse mit halbfeudalem Charakter und Subsistenzproduktion, landwirtschaftlicher Saisonarbeit sowie Handels- und Schmuggelaktivitäten. Daß dies alles andere als ein vorkapitalistisches Idyll darstellt, so es denn je ein solches gab, braucht wohl nicht näher erläutert zu werden.

Um einen möglichen Realitätsgehalt dieser Fiktion kann es auch gar nicht gehen. In ihr offenbart sich vielmehr die Sehnsucht des linken antiimperialistischen Subjekts nach einer organischen Gemeinschaft, die es in den entpersönlichten, abstrakten und immer komplexeren Verhältnissen der kapitalistischen Warenvergesellschaftung nicht gibt. Da diese Sehnsüchte nach Veränderung über Identität und Aufgehobensein in einer ontologischen Gemeinschaftlichkeit in den Metropolen in keinem Aufschein eines gesellschaftlich veränderungsmächtigen „revolutionären Subjektes" mehr befriedigt werden können, projizieren sie sich mit schönster Regelmäßigkeit auf revolutionäre Bewegungen in der Peripherie. Das imaginierte Kollektiv von Nation und Ethnie strahlt dabei offenbar immer noch das falsche Versprechen der Wärme unmittelbar erfahrbarer Sinnhaftigkeit aus, welche die abstrakte kapitalistische Warenvergesellschaftung der Moderne so gründlich hinweggefegt hat.

... und die wiedergutgemachte Nation

Um diese Mystifikation von einem linken antiimperialistischen Standpunkt aus vollziehen zu können, muß der in den imaginierten Kollektiven von Ethnie/Nation eingeschlossene Zusammenhang von Identität und Macht, emanzipatorischen Impulsen und ihrer Aufhebung in homogenisierter Kultur und inklusiven/exklusiven Strategien sozialer Grenzziehung, aufgespalten werden in einen dualen Gegensatz von „bösem" imperialen (Metropolen)Nationalismus und „gutem" antiimperialistischen Befreiungsnationalismus. *„Schon auf den ersten Blick liegt der Unterschied darin, daß der eine die ideologische Rechtfertigung für Unterdrückung und Unterwerfung darstellt und der andere sich gegen Unterdrückung wehrt"*, beschreibt dann auch die oben zitierte „Gruppe aus der Kurdistan-Solidaritätsbewegung" den Unterschied zwischen dem *„faschistischen Nationalismus der Türkischen Republik und nationalistischen Tendenzen innerhalb der kurdischen Massen"*. Tunlichst unterläßt sie allerdings einen zweiten Blick hinter die – natürlich für die als Unterdrückte betroffenen KurdInnen mit der Erfahrung unsäglich brutaler Gewalt verbundene – Oberflächenstruktur des Konfliktes. Dieser könnte ja einen strukturlogischen Zusammenhang zwischen Unterdrükkernationalismus und dem Nationalismus der Unterdrückten enthüllen.

Statt dessen wird retrospektiv noch der „eigene" deutsche Nationalismus in einen dualen historischen Phasenverlauf aufgespalten: *„Allerdings wichen die gegenüber dem Feudalismus fortschrittlichen aufklärerischen Vernunftprinzipien der Nationalbewegungen recht schnell reaktionären völkischen, rassistischen und biologistischen Begründungen, die im deutschen Faschismus gipfelten."* Statt also beide angeführten Dimensionen des Nationalismus dialektisch als zwei Seiten einer Medaille zu begreifen – der nationalstaatlich organisierten kapitalistischen Warenvergesellschaftung –, taucht aus den Tiefen der Geschichte wie ein Deus ex Machina die wiedergutgemachte Nation

auf: *„Zusammengefaßt richteten sich die europäischen Nationalbestrebungen des 19. Jahrhunderts gegen feudalistische Strukturen, die Nationalbestrebungen im Trikont in diesem Jahrhundert gegen den Kolonialismus und später gegen die Vorherrschaft der westlichen Nationen."* Auf dieser Grundlage läßt sich dann unverdrossen *„die Hinwendung der Völker zu den Wurzeln der eigenen Kultur, der Schrei nach der eigenen kulturellen Identität und die Forderung nach (nationaler) Selbstbestimmung"* befeiern.

Nationalismus – auch linke „Alltagsreligion"?

Die Logik der ethnisch-kulturalistischen Mystifikation wurde hier im wesentlichen am Beispiel eines Textes ausgewiesen, der sie idealtypisch vorführt. Sie ist jedoch nicht einer bestimmten linksradikal-antiimperialistischen Strömung zuzurechnen, sondern durchzieht nahezu sämtliche Äußerungen zu Kurdistan und anderen „ethnisch-nationalen" Konflikten der unterschiedlichsten, im weitesten Sinne linken Strömungen von revolutionär-antiimperialistisch bis grün. Sie verweist auf die immer noch vorhandene Virulenz eines manichäischen linken Weltbildes, das seinen Antikapitalismus aus einem moralisch aufgeladenen dualistischen Mißverständnis der kapitalistischen Verhältnisse bezieht – auch wenn sich dieses nicht immer als systematisch geschlossenes antiimperialistisches Weltbild präsentiert. Aufgrund der in diesem linken Weltbild enthaltenen Tendenz, *„die gesellschaftlichen Verhältnisse zu simplifizieren, zu verdinglichen und zu personifizieren, sie verschwörungstheoretisch zu mißdeuten"*[3] stellt sich die Frage, ob nicht auch das so oft angerufene „politische Bewußtsein" der Linken gelegentlich nach einer Logik funktioniert, die Detlev Claussen treffend als „Alltagsreligion" charakterisiert hat: *„Alltagsreligionen sind Produkte einer psychischen Tätigkeit, die mehr unmittelbare Befriedigung verspricht als die mühsame Abstraktion kritischen Erkennens. Die Geschichte der Gesellschaft wird vorgestellt als individuelle Person, die Erfahrungen macht und mit der Erfahrungen gemacht werden ... Alltagsreligionen bieten schlüssige Interpetationen gesellschaftlicher Situationen, die den Erfahrungshorizont der Individuen überschreiten. Verdeckt wird durch diese Vorstellung das komplexe Verhältnis von Geschichte und Gesellschaft, das kein reines Personenverhältnis ist, sondern nur als ein sachlich vermitteltes Verhältnis von Individuen sich begreifen läßt"*[4]. Nur eine Linke, die sich selbst ontologisch als besseren Teil der Menschheit konstruiert, kann sich konsequent der Einsicht verweigern, daß das, was Claussen hier anhand des deutschen Mainstream-Nationalismus entwickelt, auch auf linke Bewußtseinsformen zutreffen könnte.

Die vorgetragene Kritik mag angesichts der buchstäblich knüppelharten Unterdrückungspolitik gegen die kurdische nationale Befreiungsbewegung als ziemlich esoterisch erscheinen. Ich komme deshalb nochmals auf die eingangs erwähnte Parole Marion Seeligs zurück, durch die „PKK-Verbote" würden die KurdInnen *„ihrer kulturellen Identität beraubt"*[5]. Mit solchen ethnisch-kulturalistischen Projektionen verrennt sich die dringend notwendige tagespolitische Solidarität mit den KurdInnen in allerlei Aporien. Zunächst unterschlägt diese Rede einen fundamentalen Unterschied zwischen der ethnisch-nationalistischen Identitätspolitik des Staates in der Türkei und der BRD. Der kemalistische Staat in der Türkei schließt jede kurdische Eigenheit aus und unterdrückt mit brutalsten Mitteln jede politische Artikulation, weil sie prinzipiell als Bedrohung der homogenen türkischen Nation und damit der Grundlagen des Staates und der nationalen Sicherheit empfunden werden – deshalb die ständigen strafrechtlich bewährten Separatismusvorwürfe gegen jede noch so vorsichtige prokurdische Äußerung.

Die ethnisch-nationale Falle

Ganz anders in der BRD. Hier werden auf der Grundlage des immer noch geltenden ius sanguinis alle Menschen ohne deutschen Paß auf der Grundlage ethnischer Zuschreibung als nicht Zugehörige aus dem Kreis der über Grundrechte verfügenden StaatsbürgerInnen ausgegrenzt und mit repressiven Sondergesetzen überzogen. Die „PKK-Verbote" richten sich mitnichten gegen Volkstänze, Nationalspeisen und andere Ausdrucksformen einer „kulturellen Identität", sondern sind ganz eindeutig politische Betätigungsverbote. Sie richten sich ausschließlich dagegen, daß sich eine ethnisch-rechtlich aus der nationalen Gemeinschaft der StaatsbürgerInnen ausgeschlossene Bevölkerungsgruppe erfrecht, hartnäckig politische Forderungen an den deutschen Staat und seine Außenpolitik zu erheben – und das auch noch unter Führung einer eigenen politischen Organisation. Das soll mit dem ständigen Stammtischgeblöke vom „Mißbrauch des Gastrechtes" unterstrichen und durch die Denunzierung der kurdischen Anliegen als „Gewalt" und „Terror" verschleiert werden. Eine ständig mit der Phrase von der „kulturellen Identität" um sich werfende Solidaritätspolitik wendet letztlich die auf Ausgrenzung zielende ethnische Zuschreibung seitens des BRD-Staates nur ins Positive. Sie dürfte deshalb auch in arge Schwierigkeiten geraten, sich von den Vereinnahmungsversuchen der kurdischen Sache durch einen Rechtspopulisten und ausgewiesenen Rassisten vom Schlage Heinrich Lummers abzugrenzen. Lummer wird dann auch von Clara Morgan im „Kurdistan Report" (5/96, S. 38) bescheinigt, zum Kurdistankonflikt *„objektiv eine bedeutend fortschrittlichere Ansicht als viele 'linken KommentatorInnen'"* zu haben.

Die Kurdistansolidarität läuft damit direkt in die Falle des staatsöffentlichen ethnisch-nationalen Identitätsdiskurses. Denn schließlich beruht auch das von der Bundesregierung und den Medien aufgeführte Schmierenstück mit dem Titel „Gute Kurden – böse PKK" auf nichts anderem als der ethnisch-kulturalistischen Zuschreibung angeblicher Kollektiveigenschaften. Eine linke Solidaritätspolitik, die nicht die Dekonstruktion ethnisch-kulturalistischer Mythen zur Vorraussetzung politischer Praxis macht, wird allein schon aus diesem Grund der staatlichen Repressionspolitik und ihrer medialen Vermittlung und Legitimation niemals etwas wirkungsvolles entgegenzusetzen haben. Es gibt also auch auf der Ebene tagespolitischer Notwendigkeiten einer aktiven internationalistischen Solidarität mit den KurdInnen für Linke jede Menge Gründe, von ethnisch-kulturalistischen Projektionen die Finger zu lassen.

Udo Wolter

Der Autor ist Soziologe und Mitarbeiter im iz3w.

Anmerkungen:

1) J. Hilbert, Kurdistan Report 69, Juli 1994 – und das ist kein Einzelfall und bei weitem nicht der krasseste.
2) einschließlich des Umgangs der Partei und ihres Vorsitzenden mit den Geschlechterverhältnissen. Dazu in weitaus durchdachterer Analyse die Rote Zora in einer Erklärung von Ende Juli '95
3) Thomas Haury, „Zur Logik des bundesdeutschen Antizionismus"; in: L. Poliakov, „Vom Antizionismus zum Antisemitismus", Freiburg 1992, S. 152
4) D. Claussen, „Die gebrochene Kontinuität"; in: B. Schoch (Hg.), „Deutschlands Einheit und Europas Zukunft", Frankfurt 1992, S. 82
5) ganz ähnlich: Ch. Schmitz, „Wie in der Türkei, so auch hier...", in: Hinz-Karadeniz/Stoodt (Hg.), Kurdistan – Politische Perspektiven..., Gießen 1994; S. 35ff

Unheimelig

Vandana Shivas romantische Kapitalismuskritik

Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.

Mit dieser düsteren Diagnose eröffneten Horkheimer und Adorno ihre *Dialektik der Aufklärung*, eine Abrechnung mit allen produktivistischen Fortschrittskonzeptionen. In der Resignation darüber, daß die Aufklärung sich nicht materialistisch verwirklichen lasse, präsentierten sie der Aufklärung – verstanden als gesellschaftlichen Prozeß und als Bewegungsgesetz menschlichen Denkens – schonungslos die Rechnung. Dem irrationalen Zustand der menschlichen Gesellschaft – *„daß die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Form der Barbarei versinkt"*- wollten Horkheimer und Adorno nicht mit einer Beschwörung der Aufklärung begegnen. Es sei vielmehr die Aufklärung selbst, die sich seit Beginn der menschlichen Zivilisation in der Unterdrückung der inneren und äußeren Natur mit Herrschaft verbunden habe. Der Berechnungs- und Beherrschungswille über die Natur habe eine instrumentelle, zweckrationale Vernunft auch zum Mittelpunkt sozialer Beziehungen gemacht. Die *„Entzauberung der Welt"* (Weber) war also nicht *„Ausweg der Menschheit aus selbstverschuldeter Unmündigkeit"* (Kant), sondern Progreß einer sich selbst zerstörenden Vernunft.

Der Bruch mit der Natur, mit dem der Mensch vom Gast zum Plünderer werde, ist auch der wesentliche Kritikpunkt Vandana Shivas am Entwicklungsparadigma (vgl. *blätter* Nr. 213). Der Herrschaftsanspruch des Menschen über die Natur übersetze sich in den des weißen Mannes über die Frau, des Westens über die Dritte Welt, des Geldes über den Boden, der mechanistischen Wissenschaft über das Laien-Wissen.

Während aber Horkheimer und Adorno keinen Zweifel daran hegen, *„daß die Freiheit der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist"*, da das Denken gegen sich selbst zu denken vermöge, sieht Shiva in der Entwicklung der menschlichen Zivilisation, die sie zudem im Westen verortet, nur eine Einbahnstraße der Zerstörung. Dementsprechend will sie die *„gewachsenen"* Kulturen der von Fortschritt, Kapitalismus und Wissenschaft unberührten *„organischen Gemeinschaften"* unter Artenschutz stellen. 'Entwicklung' bedeute die *„Umwandlung von organischen Gemeinschaften zu Gruppen von entwurzelten und entfremdeten Individuen, die auf der Suche nach abstrakten Identitäten sind"*. Entwicklungsprojekte *„durchtrennen die Bande zwischen dem Menschen und dem Boden"*. Shiva beschwört *„Mati"*, den Boden, als eigentliche Essenz des Seins: *„In Stammes- und Ackerbaugesellschaften leiten sich die kulturelle und religiöse Identität vom Boden ab, der (...) als die eigentliche Seele der Gesellschaft betrachtet wird."*

Es ist müßig, darüber zu streiten, ob es dem Glücke der Menschen dient, daß sie in einem Gewitter nicht mehr die Strafe Gottes sehen – wobei darauf hinzuweisen wäre, daß die Schwärmer von Mythen und Märchen übersehen, daß bereits der Mythos Aufklärung ist, denn auch er möchte Naturgeschehen berechenbar und damit beherrschbar machen. Vielleicht ist es angesichts der Atombombe auch nicht entscheidend, daß die Sterblichkeitsraten bei Geburten für Mutter und Kind in der modernen Medizin deutlich zurückgegangen sind. Ein Unbehagen an Shivas „Unbehagen an der Moderne" überfällt mich als entfremdetes Individuum einer nicht-gewachsenen, unheimeligen Gesellschaft allerdings angesichts ihrer romantischen Kapitalismuskritik.

Die Romantik war die große Gegenbewegung zum Prozeß der Entzauberung der Welt. Die Romantiker wollten nicht wie die Aufklärer eine neue Welt kreieren, sondern eine alte bewahren oder eine verborgene wiederentdecken. Die Menschen sollten in die Bindungen zurückgeholt werden, von denen sie die Aufklärung freigesetzt hat. Auch heute entdeckt man wieder die heimelige Wärme von Lebenswelten, die noch von der zerstörerischen Kraft der Moderne unberührt sein sollen und in denen das Gegenteil von Entfremdung vermutet wird: der Rückgriff auf partikulare kulturelle Orientierungen, Wiederbelebung des Gemeinschaftskonstrukts, die Utopie vom guten Leben. Die reine, harmonische und zeitlose Natur gilt es vor den drohenden Übergriffen der Geschichte, des menschlichen Handelns und der Zeitlichkeit zu bewahren.

Shivas richtige Beobachtung, daß im Kapitalismus alles – von der Natur bis zur menschlichen Arbeitskraft – warenförmig wird und damit die Menschen allein nach ihrer ökonomischen Potenz bewertet und bewußtloser Teil einer von ihnen selbst betriebenen Maschinerie werden, nimmt angesichts ihrer Alternative eine falsche Richtung. Hinter der Rede von organischen, gewachsenen Gemeinschaften, die von ihrer Scholle beseelt sind und mit der Natur in Harmonie leben, steckt die falsche Idee, wonach diejenigen, die im System weltweiter Kapitalakkumulation die Geschädigten sind, die besseren Menschen zu sein haben. Deshalb entdeckt sie hinter den „Mati"-Liedern und Parolen der Inder und Inderinnen nicht den miefigen Wunsch des Bei-sich-selber-bleiben-wollens, die Parteinahme fürs Bewährte, Angestammte und Identische, welches bereits das Ressentiment gegen das Fremde impliziert. Zugleich bleibt Shiva in der Dichotomie von Tradition und Fortschritt gefangen – sie nimmt lediglich eine normative Umwertung der Begriffe vor.

Mit der Anklage eines personalisierten Herrschaftsverhältnisses – der „Fremdbestimmung durch den weißen Mann" – und mit Tränen über die verlorengegangene Einheit von Natur und Kultur läßt sich aber keine angemessene Kritik der Moderne und des Kapitalismus formulieren. Zum einen lassen sich die Destruktivkräfte des Kapitalismus nicht auf einen Grundwiderspruch zwischen weißen, patriarchalen, imperialistischen Ländern und den Völkern der Dritten Welt reduzieren. (Außerdem kann die Verteilungsfrage bei Shiva keine Rolle mehr spielen – sollen doch die edlen Wilden von den verderblichen Reichtümern und dem Geist, der hinter den Reichtümern steckt, ferngehalten werden.)

Zum anderen hat sich der Mensch mit dem Denken unweigerlich von der Natur abgesetzt – es gibt kein Zurück mehr. Und es ist gerade die (Selbst-)Zerstörung der Vernunft, die die Wiederkehr des Naturverhältnisses in die Gesellschaft – der Kampf aller gegen alle – ermöglicht, die den Sieg des Wahns, des Irrationalen, den Triumph von Seele, Volk, Ethnie und Heimat als aufbauende organische Werte mit sich führt. Die notwendige Kritik einer instrumentellen Vernunft, die dem Entwicklungsparadigma zugrunde liegt, darf daher nicht in Romantik abgleiten. Und sie kann es im Grunde auch gar nicht, da sie sich selbst der Vernunft bedienen muß, die sie kritisieren will.

Jörg Später

Bonn deckt Bondoc

Entwicklungshilfe für Aufstandsbekämpfung

Die Entwicklungsarbeit der GTZ auf der philippinischen Halbinsel Bondoc ist durch die Recherchen des Journalisten Karl Rössel ins Gerede gekommen. Er wirft dem Bondoc Development Program (BDP) vor, Teil eines Konzepts zur militärischen Aufstandsbekämpfung zu sein. Doch BMZ und GTZ halten sich bedeckt – und nähren den Verdacht, einen entwicklungspolitischen Skandal kaschieren zu wollen.

Schon meine (Karl Rössel, d. Red.) Recherchen Ende 1994 vor Ort hatten eigentümlich begonnen: Hans Jürgen Schmid, einer der beiden GTZ-„Berater" vor Ort, überreichte mir vor Beginn des offiziellen Besuchsprogramms ein zweiseitiges, von ihm verfaßtes Papier, in dem ich mich verpflichten sollte, *„keine Interviews, Informationen und Recherchen"* aus dem Bondoc-Projektgebiet *„ohne die vorherige ausdrückliche Zustimmung des Projekt-Managements"* zu veröffentlichen. So drängte sich schon am ersten Tag der Recherche der Eindruck auf, daß die Projektbetreiber von der GTZ etwas zu verbergen haben, wenn ihr Beauftragter mit solch plumpen Zensurversuchen versucht, Journalisten einzuschüchtern, die sich in sein abgelegenes Projektgebiet verirren.

Die verkehrsmäßig kaum erschlossene Landzunge Bondoc, 200 Kilometer südöstlich von Manila, wird von knapp 400.000 Menschen bewohnt und gehört zu den ärmsten Regionen des Landes. Die meisten Plantagen und Felder sind Eigentum von Großgrundbesitzern, die ein Luxusleben führen. Ihre Arbeiter dagegen verdienen kaum zwei DM (pro Tag!) und müssen mit ihren Familien in Elendshütten hausen. Schon zur Zeit der Marcos-Diktatur fuhren deutsche Experten im Auftrag der Bundesregierung in diese Region, um dort die Möglichkeiten eines deutschen „Entwicklungsprojektes" zu eruieren, ein Vorhaben, das von Anfang an umstritten war. Der Grund: Die Bondoc-Halbinsel ist selbst nach Einschätzung der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit mbH (GTZ) *„eine Hochburg der NPA"*. Die philippinische Guerillabewegung fand mit ihrer Hauptforderung nach einer „umfassenden Landreform" auf Bondoc schon in den siebziger Jahren viele Sympathisanten. Und bis heute kontrolliert die NPA Teile der Halbinsel, vor allem das schwer zugängliche gebirgige Inland.

1986 beschloß das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) zunächst, den Bau einer Straße mitten durch dieses umkämpfte Bürgerkriegs-Gebiet mit 25 Millionen DM zu fördern – ein Wunsch des philippinischen Militärs. Denn nur auf befestigten Straßen kann die Armee mit Panzern und schwerem Gerät in die Guerillazone eindringen. Aufgrund öffentlicher Kritik an diesem unverhohlenen Beitrag zur philippinischen Aufstandsbekämpfung mußte dieser Plan 1988 fallengelassen werden. Doch statt sich danach aus den innenpolitischen Auseinandersetzungen in der Region herauszuhalten, beauftragte die Bundesregierung damals die GTZ, ein neues Projektkonzept für Bondoc zu entwickeln: das Bondoc Development Program (BDP). Und seit 1990 führt die GTZ danach auf der Halbinsel ein auf circa 15 Jahre und 20 Millionen DM angelegtes *„integriertes ländliches Entwicklungsprojekt"* durch, das angeblich durch Förderung von Bewässerungsanlagen, Gesundheitsstationen, Kooperativen etc. *„den Ärmsten der Armen"* als *„Hilfe zur Selbsthilfe"* zugute kommen sollte. Tatsächlich jedoch erweist sich dieses Projekt als integraler Bestandteil der philippinischen Regierungsstrategie zur Aufstandsbekämpfung in dieser Region.

Operationsplan Netzfalle

Der in den achtziger Jahren nach dem US-Vorbild der „Low Intensity Strategy" entwickelte Plan des philippinischen Militärs zur Bekämpfung der bewaffneten Guerilla nennt sich „Oplan Lambat Bitag" („Operationsplan Netzfalle"). Schon 1989 – kurz vor Projektbeginn – beschrieb Eric Janvier, Adjutant des philippinischen Verteidigungsministers, diese Strategie als *„Aufstandsbekämpfung auf allen Ebenen"*. Er unterschied dabei vier Phasen: *„Säuberung, Sicherung, Konsolidierung und Entwicklung"*. Im Oktober 1990, kurz nach Projektbeginn, traf sich das Projekt-Management, darunter auch GTZ-Berater Schmid, mit General Frederico Ruiz, dem für Bondoc zuständigen Militärkommandanten. General Ruiz sagte damals wörtlich, er werde *„Himmel und Erde in Bewegung setzen, um das Gebiet der Bondoc-Halbinsel von Störenfrieden zu säubern"*, nicht zuletzt, damit das bundesdeutsche Projekt ungestört laufen könne.

Tatsächlich hat sich seit Projektbeginn auf Bondoc genau das abgespielt, was das Militär 1990 angekündigt hatte. 1991, ein Jahr nach Projektbeginn, wurde eine großangelegte Offensive gegen die NPA-Guerilla auf der Halbinsel gestartet, mit Bombardements der Bergdörfer im Hinterland. Das entsprach der ersten Phase der Aufstandsbekämpfung, der „Säuberung". Daraufhin folgte die zweite Phase der „Sicherung": die Rekrutierung lokaler Bürgerwehren, die die Rückkehr der Guerilla in die bombardierten Dörfer verhindern sollten. Bei der Organisation dieser 1000 Mann starken Contra-Truppen auf Bondoc tat sich insbesondere der Provinzgouverneur, Eduardo Rodriguez, hervor, der zugleich Vorsitzender des BDP-Projektbeirates war. Das Ziel der dritten Phase der Militärstrategie, der „Konsolidierung", lautete: *„Engagierte Bürger in regierungsnahe Organisationen einbinden!"* Dem entsprach exakt die dreijährige „Orientierungsphase" des Bondoc-Projektes. Denn in dieser Zeit – von 1990 bis 1993 – versuchten die Projektbetreiber mit ihrem Ansatz des „tripartite partnership", Basisgruppen an einen Tisch mit Regierungsvertretern zu bringen. Der vierten „Entwicklungsphase" schließlich, der „Development Phase" des Militärkonzepts, entspricht die zur Zeit laufende „Implementierungsphase" des Bondoc-Projekts. Durch konkrete Hilfsmaßnahmen, vom Brunnen- bis zum Toilettenbau, sollen die Sympathien der regie-

rungskritischen Bevölkerung zurückgewonnen und damit *„der Guerilla das Wasser abgegraben"* werden.

Spitzelberichte und soziale Apartheid

Bei so viel Übereinstimmung zwischen entwicklungspolitischem und militärischem Vorgehen auf Bondoc wundert es nicht, daß sich das BDP-Management, inklusive der deutschen GTZ-Experten, regelmäßig mit den örtlichen Militärkommandanten berät und in den Dörfern des Projektgebietes auch militärische Aufklärung betreiben läßt: Anhand von Fragebögen sammelten Projektmitarbeiter in 39 ausgewählten Dörfern auf Bondoc detaillierte Informationen über „Mitgliedschaft", „Aktivitäten" und „Ausrüstung" der NPA-Guerilla.

So ist zum Beispiel in dem BDP-Report über das Dorf Cawayan II zu lesen: *„Das Dorf ist Durchzugsgebiet der 'Linken', die von Inabuan über Sitio Malalim na Sapa und Bilucao nach Cawayan I ziehen, wo sie ihr Versteck haben."* Faßt man die einzelnen Informationen aus den Dutzenden Dorf-„Profiles" zusammen, ergibt sich ein ziemlich umfassendes Bild über Bewegungen, Verstecke und Rückzugsgebiete der NPA auf Bondoc. Die interne Verwaltungsstruktur des Projekts sorgte dafür, daß das Militär Zugang zu diesen Informationen hatte, falls sie bei den regelmäßigen Konsultationen der Projektbetreiber mit den Kommandeuren der philippinischen Armee nicht ohnehin weitergereicht wurden. Denn Provinzgouverneur Rodriguez war – als die Berichte verfaßt wurden – nicht nur Vorsitzender des Projektbeirates, sondern zugleich Vorsitzender des „Peace and Order Councils" für Südtagalog, mithin des Gremiums, in dem die Provinzregierung gemeinsam mit den örtlichen Militärs die Aufstandsbekämpfung auf der Bondoc-Halbinsel plant.

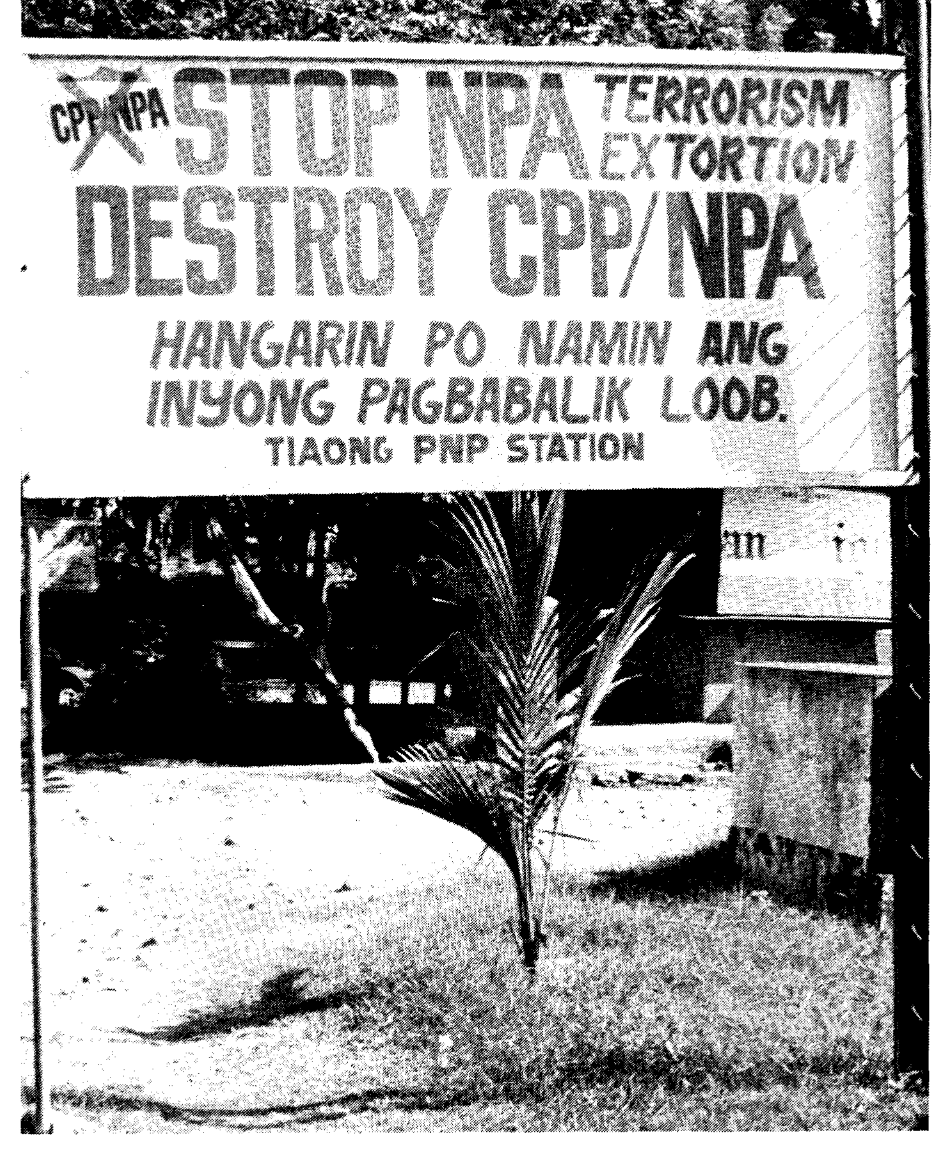
Für ihren Beitrag zu diesem deutsch-philippinischen Joint Venture der Aufstandsbekämpfung lassen sich die beiden deutschen „Entwicklungshelfer" vor Ort fürstlich entlohnen. Auch wenn die ökonomische Apartheit zwischen deutschen und einheimischen Mitarbeitern ein Charakteristikum aller GTZ-Projekte weltweit ist, so wirkt sie in der Elendsregion Bondoc doch besonders zynisch. Ein GTZ-Berater verdient in Catanauan genausoviel wie alle 40 philippinischen Projektangestellten zusammen: rund 15.000 DM im Monat, steuerfrei! Die beiden GTZ-Leute vor Ort, Hans Jürgen Schmid und Annette Arndt, verbrauchen so alleine ein Viertel der gesamten Projektmittel für die Bondoc-Halbinsel. (Eine der vier Millionen DM für die erste, dreijährige „Implementierungsphase" des Projekts wurde für die Gehälter und Unterkünfte der beiden Deutschen ausgegeben.) Während ihre philippinischen Kollegen in Hütten wohnen oder sich zu mehreren die stickig-heißen Zimmer der Projektunterkunft teilen müssen, ließ die GTZ für die deutschen „Experten" je eine großzügige Villa mit Garage am Privatstrand bauen – immerhin einer der Anlässe für einen Streik der philippinischen Projektmitarbeiter, der 1993 gegen den „Luxus der Deutschen" und ihr „diktatorisches Auftreten" stattfand und mit dem Rausschmiß aller 16 Streikenden beendet wurde.

Reaktionen von GTZ und BMZ

Nach meiner Rückkehr in die Bundesrepublik konfrontierte ich im September 1995 die politisch Verantwortlichen von GTZ und BMZ mit all diesen Fakten. Diese zeigten sich konsterniert, kopierten sich eifrig die vorgelegten Belege und versprachen, *„nach eigenen Recherchen auf den Philippinen dazu detailliert Stellung zu nehmen"*. Tatsächlich erhielt ich am 25. 9. '95 ein Schreiben, unterzeichnet von GTZ-Pressesprecher Andreas von Schumann und dem Chef der GTZ-Südostasienabteilung, Günter Beck. Doch darin bestreitet die GTZ nur pauschal jede Berechtigung zur Kritik ihres Projekts.

Anders als die GTZ gab der für die Philippinen zuständige Regierungsdirektor im BMZ, Bernhard Kühn, die enge Verzahnung von entwicklungspolitischem und militärischem Vorgehen auf Bondoc offen zu: *„Ja, es läuft zum Teil parallel, und daß die Militärs dort unser Engagement begrüßt haben, kann durchaus sein... Wenn sich unsere Intentionen zur Verbesserung der Lage der Bevölkerung mit der 'development phase' der von Ihnen dargelegten Militärstrategie treffen, finde ich das in keiner Weise beängstigend."*

Und während die GTZ-Vertreter am 5. September 1995 behauptet hatten, die Kritikpunkte würden bei der anstehenden Projektüberprüfung berücksichtigt, und von deren Ergebnis hinge auch die Fortführung des BDP ab, erklärte Kühn nur einen Tag später: *„Die politische Entscheidung über die Fortsetzung des Projekts ist längst getroffen."* Tatsächlich reiste er schon im Oktober 1995 nach Manila, um eine entsprechende Regierungsvereinbarung zu unterzeichnen, wonach das Bondoc-Projekt von 1996 bis 1999 mit weiteren fünf Millionen DM aus dem Topf des BMZ gefördert wird.



Tag der offenen Tür bei der Gesellschaft für Terror-Zermürbung (GTZ) **Foto: version**

Ende 1995 erschien eine Studie, in der alle genannten Fakten über das deutsche Skandalprojekt auf der Bondoc-Halbinsel ausführlich dokumentiert und mit Quellen belegt sind.[1] Am 23. Januar 1996 wurde diese Studie auf einer gut besuchten Pressekonferenz in Bonn vorgestellt. Am Morgen des selben Tages hatte das ARD-Frühstücksfernsehen einen Beitrag zur Geschichte des Bondoc-Projektes ausgestrahlt und danach zur Live-Diskussion ins Studio geladen. Das BMZ, vom WDR eingeladen, kniff vor der öffentlichen Auseinandersetzung. Begründung: man kenne die Kritikpunkte gegen das Projekt nicht. Tatsächlich jedoch wußte der zuständige BMZ-Regierungsdirektor Kühn nicht nur aufgrund des dreistündigen Interviews, das ich drei Monate zuvor mit ihm geführt hatte, genau, worum es in der Fernsehdiskussion gehen sollte. Bernhard Kühn war zudem der erste, der die Bondoc-Studie beim Philippinenbüro in Essen schriftlich bestellt hatte – am 1. Januar, also drei Wochen zuvor –, und am 12. Januar erhielt er sie auch. Aber das BMZ folgte offensichtlich der bekannten Regierungsdevise, den Skandal auszusitzen.

„Entwicklungshelfer kontern" – mit Lügen

Anläßlich des Philippinen-Besuchs von BMZ-Minister Carl-Dieter Spranger im Februar ging die Diskussion um Bondoc weiter. Nachdem auch verschiedene Zeitungen (Badische Zeitung, taz, Frankfurter Rundschau) über das Skandalprojekt berichtet hatten, nutzten die beiden vor Ort für das Projekt verantwortlichen GTZ-„Berater" Schmid und Arndt das Stelldichein mit ihrem obersten Dienstherrn Spranger in Manila, um sich bei den deutschen JournalistInnen, die ihn begleiteten, über die *„unsinnigen Vorwürfe"* gegen ihre Arbeit zu beklagen. Neben vielen anderen Unwahrheiten behauptete Hans Jürgen Schmid in der FR zum Beispiel, sein einziger Kontakt zur philippinischen Armee *„habe 1992 bestanden"*.[2] Tatsächlich hatten hohe Militärs (Major Cabreras und Hauptmann Belarma) zusammen mit Schmid laut Protokoll schon an der ersten Sitzung des Projektbeirats, am 1. September 1990, im Restaurant Eye'n in Catanauan teilgenommen. Und mehrere Projektmitarbeiter gaben vor Ort noch Ende 1994 offen zu, daß es seitdem *„immer wieder regelmäßige Konsultationen mit den örtlichen Militärkommandanten"* gegeben hatte.

Zu den Fragebögen, mit denen Projektmitarbeiter Spitzelinformationen über die Guerilla gesammelt hatten, erklärte Schmid der FR, diese stammten *„aus der Zeit des Projektstarts 1990"*. Auch dies ist eine Lüge, denn tatsächlich ist noch im Evaluierungsbericht der GTZ über das Bondoc-Projekt von Februar 1993 (S. 86) wie in BDP-internen Protokollen späteren Datums nachzulesen, daß die Dorfberichte, die mit Hilfe der umstrittenen Fragebögen erstellt wurden, später weiter „aktualisiert" wurden.

Der Korrespondentin von epd, Karin Adelmann, servierte in Manila derweil die GTZ-Angestellte Annette Arndt ihre nachweislich falsche Darstellung der Dinge auf der Bondoc-Halbinsel. Und so war dann zu lesen, BMZ wie GTZ wiesen *„die Vorwürfe zurück"*, daß sich *„Experten der GTZ ... regelmäßig mit dem Militär der Philippinen beraten und Spitzeldienste zur Bekämpfung der kommunistischen NPA-Guerilla geleistet"* hätten.[3] Pech für Annette Arndt, daß BMZ-Regierungsdirektor Kühn inzwischen gegenüber Journalisten (z.B. von der Deutschen Welle) eingestanden hatte, daß die dubiosen Fragebögen über Mitglieder, Bewaffnung, Sympathisanten und Rückzugsgebiete der NPA tatsächlich benutzt und entsprechende Berichte erstellt worden waren. Kühn hatte sich sogar zu der Erklärung gezwungen gesehen, hätte das BMZ zuvor davon gewußt, hätte es dieses Vorgehen sicherlich gestoppt.

Neben anderen Unwahrheiten verbreitete Annette Arndt darüberhinaus, die Menschenrechtsverletzungen auf der Bondoc-Halbinsel hätten *„deutlich abgenommen"*. Dabei haben philippinische Menschenrechtsorganisationen auch seit Projektbeginn dutzende Fälle von Morden, Folterungen und Verschleppungen dokumentiert, für die philippinische Regierungssoldaten verantwortlich sind. Arndt verweist in der Zeitschrift 'epd-Entwicklungspolitik' stolz auf den *„Menschenrechtsanwalt, den das Projekt beschäftigt"*. Dieser Anwalt heißt Jose Serrano, und in dem Interview, das ich mit ihm bei meinem Besuch im Büro des Projektmanagements führte, sagte er wörtlich: *„Das Militär auf der Bondoc-Halbinsel ist kooperativ, weil das Bondoc-Projekt den Segen des philippinischen Präsidenten* (Ex-Marcos-General Fidel Ramos, K.R.) *hat. Hans Schmid und der Projektdirektor* (ein Filipino, K.R.) *informieren die Militärs bei gemeinsamen Treffen über das Bondoc-Projekt. Anfangs waren die Militärs skeptisch, weil das Projekt ja zugunsten der Armen sein sollte. Sie dachten, deshalb unterstützen wir die Linken. Deshalb habe ich Hans Schmid vorgeschlagen, das Militär zu weiteren Gesprächen einzuladen, aber auch die Großgrundbesitzer, denn man kann nicht die Massen indoktrinieren und dies an den Landlords vorbei tun. Wir wollen die Großgrundbesitzer einladen, um ihnen klarzumachen, daß Armut zu Chaos, Anarchie und Rebellion führt."*

Dieser Kronzeuge von Annette Arndt bestätigte nach Ende 1994 einmal mehr sehr konkret, was beide GTZ-Beauftragten so vehement bestreiten – nämlich die regelmäßige Kollaboration des Projekts mit den Militärs: *„Hans Schmid lud kürzlich die Militärs ein. Das Treffen dauerte vom Morgen bis um fünf Uhr nachmittags. Und die Militärs zeigten sich sehr kooperativ..."*

Serrano bestritt auch nicht, daß sich das GTZ-Projekt auch um die Abwerbung von Überläufern der NPA verdient macht. Zu den „Basisgruppen", mit denen das BDP auf Bondoc zusammenarbeitet, gehören „Kamayuan" und „Buklod Bukid", zwei vom Militär gegründete Initiativen für ehemalige Guerillakämpfer. Wie heikel diese Form von „Entwicklungshilfe" ist, weiß auch der „Menschenrechtsanwalt", denn er sagt dazu: *„Ich muß sehr vorsichtig sein, wenn ich Guerilla-Kämpfer zur Aufgabe bewegen will. Denn ich könnte dafür liquidiert werden. Aber wenn die Menschen sie nicht länger unterstützen, wenn die Menschen Vertrauen in die Regierung schöpfen, verliert auch die Rebellion ihre Massenbasis. Armut ist die Wurzel des Kommunismus. Und hier setzt das Bondoc-Projekt ein, um die Menschen über die Schönheit der Demokratie aufzuklären."*

Ende März kam auch die Bundesregierung nach einer parlamentarischen Anfrage des parteilosen Abgeordneten Winfried Wolf für die PDS-Fraktion nicht mehr daran vorbei, zu ihrem Skandalprojekt offiziell Stellung zu



Die Befriedung der Hütten... **Foto: Karl Rössel/version**

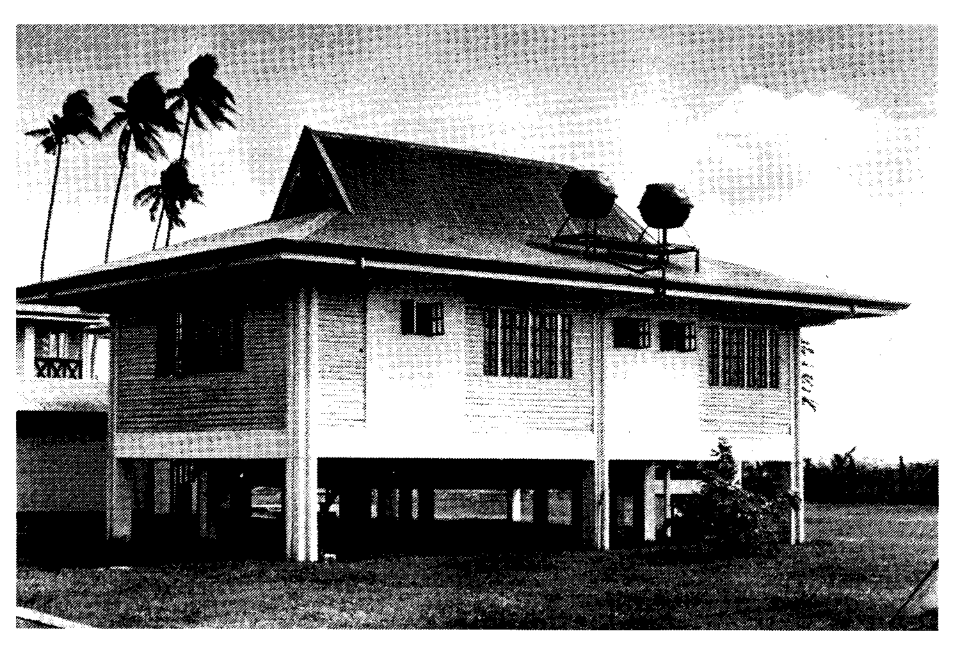
nehmen. Das wahre Ausmaß der Kollaboration der Entwicklungshelfer mit den Militärs jedoch wurde immer noch nicht eingestanden und andere Lügen wurden sogar noch verstärkt. (Die Bundesregierung: *„Es wurden keinerlei brisante Informationen über die philippinische Guerilla gesammelt...“*; Schmid und BMZ-Regierungsdirektor Kühn: Es wurden entsprechende Informationen gesammelt.)

Die Bundesregierung – weitere Lügen

Dreist auch die Aussage, die Menschenrechtslage auf den Philippinen sei nicht schlimmer als in der Bundesrepublik Deutschland. Danach befragt, antwortete die Bundesregierung: *„Diese Einschätzung entspricht auch dem Bericht von amnesty international.“* Daß auch dem nicht so ist, kann dem offiziellen Brief entnommen werden, den die deutsche Sektion von amnesty international am 3. Mai *„an den Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Herrn Carl-Dieter Spranger“* schrieb. Darin beklagt ai, die von der Bundesregierung zitierte ai-Einschätzung zur Menschenrechtslage auf den Philippinen sei *„frei erfunden“*. Und weiter: *„Ich weiß nicht, wie Sie die Menschenrechtslage in Deutschland einschätzen. Von unserer Menschenrechtsorganisation stammt der Vergleich, den Sie mit Ihrer Antwort suggerieren, auf keinen Fall.“*

Amnesty-Generalsekretär Volkmar Deile kritisiert in diesem Schreiben auch die Haltung der Bundesregierung, daß das Bekenntnis der philippinischen Regierung zur Wahrung der Menschenrechte auch deren Einhaltung garantiere: *„Selbst die als Regierungsbehörde arbeitende philippinische Kommission für Menschenrechte (CHR) berichtet in ihrer neuesten Statistik von 921 bekannt gewordenen Fällen von Menschenrechtsverletzungen für das Jahr 1995, darunter 145 Fälle von Morden oder extralegalen Hinrichtungen, elf Fälle von 'Verschwindenlassen' und zwei Fälle von Folter. Das Fehlen von Aussagen amnesty internationals zu Verletzungen der bürgerlichen und politischen Rechte in der Region Bondoc in den letzten Jahren bedeutet nicht, daß dort keine erfolgen. Es hat vielmehr mit der Arbeitsweise von amnesty international zu tun, nur zuverlässig dokumentierte und nachrecherchierte Fälle aufzunehmen, wobei die Recherche durch die verfügbaren Ressourcen begrenzt ist.“* Eine „offizielle Korrektur“ ihrer Falschmeldungen über amnesty hat die Bundesregierung bis heute nicht für notwendig empfunden.

Obwohl auch viele Basisinitiativen von der Bondoc-Halbinsel inzwischen die *„sofortige Einstellung“* des Projektes fordern und die philippinische Presse anläßlich der Reise von Entwicklungsminister Spranger ausführlich über die Kritik an dem Skandal-Projekt berichtete, läuft dieses unverändert weiter. Lediglich Hans Jürgen Schmid mußte inzwischen seinen weichen Stuhl im klimatisierten Büro des Bondoc-Projektmanagments räumen. Er soll jetzt ein ländliches Entwicklungsprojekt der GTZ in Tansania leiten. Sein Abzug von den Philippinen sei, so behaupten seine Vorgesetzen in der GTZ-Zentrale in Eschborn, *„ein ganz normaler Personalwechsel“*, der nichts mit den Auseinandersetzungen um das Bondoc-Projekt zu tun habe. Einige GTZ-Mitarbeiter dagegen sprechen davon, daß es sich eindeutig um eine Strafversetzung handele.



...dient auch den GTZ-Palästen **Foto: version**

Ein Kopf rollt – das Projekt läuft weiter

Allerdings wurde Schmid nicht etwa „strafversetzt“, weil er mit Militärs gekungelt, seine philippinischen Angestellten vergrault, Streikende aus dem Projekt gedrängt und dabei ein „peinliches“ Luxusleben in dieser Armutsregion geführt hat. Er mußte vielmehr gehen, weil er sich nicht nur mit dem Zensurvertrag, den er mir vorlegte, einen Fauxpas erlaubte, für den sich BMZ wie GTZ später schriftlich entschuldigen mußten. Schmid war auch noch dumm genug gewesen, sein selbstherrliches Auftreten auf Bondoc einmal mehr schriftlich zu dokumentieren. Er wurde strafversetzt, damit die deutsche „Entwicklungshilfe“ zur Aufstandsbekämpfung um jeden Preis weitergehen kann. Sein Nachfolger, Michael von Bobuslawski, ist schon vor Ort. Denn, so die Bundesregierung in ihrer Antwort auf die Bundestagsanfrage: *„Da sich die Rahmenbedingungen positiv entwickelt haben, wird nicht an eine Einstellung des deutschen Beitrags zum Bondoc-Projekt gedacht.“*

Auch an ihrem ersten Projektplan auf der Bondoc-Halbinsel, dem Bau von Straßen für das philippinische Militär, hatte die Bundesregierung Ende der achtziger Jahre bis zuletzt festgehalten. Erst Protestaktionen vor der philippinsichen Botschaft in Bonn und Demonstrationen gegen den Staatsbesuch der damaligen philippinischen Präsidentin Corazón Aquino in Aachen (*„Keine BMZ-Gelder für das philippinische Militär“* stand auf den Transparenten), aber insbesondere die schriftliche Drohung der NPA, das Projekt notfalls mit Waffengewalt zu stoppen, zwangen die Bundesregierung damals zur Aufgabe ihrer Pläne.

Die Kampagne gegen die gewendete Form der „Entwicklungshilfe“ zur Aufstandsbekämpfung, die die Bundesregierung seit 1990 auf Bondoc betreibt, hat dagegen erst begonnen. Die Unterschriften gegen das Bondoc Development Program, die das Philippinenbüro[4] zur Zeit sammelt, werden den Protest hoffentlich verbreiten, auch wenn sie kaum ausreichen dürften, das Projekt zu stoppen. Aber möglicherweise bietet der geplante Philippinen-Besuch von Bundeskanzler Helmut Kohl Ende Oktober hier wie dort Gelegenheiten, der Forderung philippinischer Basisgruppen zur *„Einstellung des unverhohlenen Beitrags deutscher Steuergelder zur militärischen Aufstandsbekämpfung auf Bondoc“* Nachdruck zu verleihen.

Karl Rössel

Karl Rössel ist Mitglied des Rheinischen JournalistInnen Büros in Köln.

Anmerkungen:

1) Stiftung für Kinder, Freiburg i.Br. und Philippinenbüro e.V. im Asienhaus, Essen (Hrsg.), Karl Rössel (Autor), Operation Bondoc, Deutsche Entwicklungshilfe zur Aufstandsbekämpfung, 120 Seiten mit Abbildungen, broschiert, DM 18,– incl. Versand, secolo Verlag, D-49074 Osnabrück, ISBN 3-929979-26-8. Bestellungen an: Philippinenbüro e.v. im Asienhaus, Bullmannaue 11, 45327 Essen, Tel: 02 01/8 30 38 28, Fax: 02 01/8 30 38 30.
2) FR vom 8. 3. '96
3) in: 'epd-Entwicklungspolitik' 3/96
4) Adresse: Bullmannaue 11, 45327 Essen

I No Go Lie

Das neue Stück Wole Soyinkas

Zwischen August '95 und Januar '96 fand in Großbritannien das Kultur- und Kunstfestival 'africa '95' statt. In den Kultstätten abendländischer Kultur wie der Royal Festival Hall, der Royal Academy oder der Whitechapel Gallery wurden Kunst, Musik, Theater, Film und Literatur aus Afrika geboten. *The Beatification of Area Boy*, das neue Stück von Wole Soyinka, bildete einen der Höhepunkte des Festivals.

Ein prachtvolles Morgenrot flammt auf. Niemand kann sich seiner Wirkung entziehen. Der Stadtstreicher Judge, ein fanatischer Prophet der Gerechtigkeit, interpretiert es als das Werk seiner lange trainierten Zauberkräfte. Mit Schmutz und Verfall verbindet es der Händler. Und Mama Put sieht in dem grellen Licht das unheilvoll Grausame, „als ob ein Leopard gerade seine Beute zerissen hätte". Von den Ahnungen, Vermutungen, Hoffungen, Befürchtungen der ersten Szene führt Soyinka seine Figuren und den Zuschauer langsam zu der fatalen Gewißheit, daß das strahlende Morgenrot weder Naturphänomen noch Wunder, sondern Werk der Militärs ist. Diese haben vor dem Morgengrauen den Slum Marocco geräumt, seine Einwohner verjagt, die Schuppen und Hütten niedergewalzt und in Brand gesteckt. Die zukunftsweisende Morgenröte entpuppt sich als Feuerschein des brennenden Slums.

Lagos, Hauptstadt von „Lust und Frust, von Schmutz und Trutz", wie der Troubadour in seiner Hymne singt, Kultstätte der sozialen Apartheid, der inoffiziellen Ideologie des post-kolonialen ölboomigen Nigerias. Das Bühnenbild zeigt, wie die einfachen Menschen in Lagos, Kleingewerbler, Händler, Parkplatzwächter, Bettler etc. von einer brutalen Betonarchitektur gleichsam gefangen und ausgegrenzt werden. Sie stehen der kalten Außenfassade des Plaza-Shopping-Centers gegenüber, den sie mangels Geld nie betreten werden.


Foto: Eckhard Breitinger

I love my Lagos

Obszön wie die Reklame eines Bordells funkelt die rote Leuchtschrift über der automatischen Tür, die den Einlaß zum Konsumtempel der Auserlesenen kontrolliert. Den von der Glitzerwelt des Plaza Ausgesperrten bleibt nichts anderes übrig, als sich an deren Rand ihre Existenz zu sichern. Und weil das Umfeld so ist, wie es ist, heißt Überleben automatisch: tricksen, tarnen, täuschen. Wer nun aber aus der Kundschaft des Shopping-Centers bestohlen, erpreßt oder beschützt wird und zu welchem Preis, wird bestimmt und zwar von Sanda, einem Ex-Studenten und Ex-Radikalen in der respekttheischenden Uniform des Sicherheitsdienstes. Sanda ist Area Boy, die moderne und reichlich heruntergekommene Reinkarnation des alten Yoruba Trickster Gottes Eshu.

In Lagos ist die Welt segregiert in die der Wohlhabenden und die der Habenichtse. Nur einmal treffen sie aufeinander: bei der spektakulären Hochzeit von Miseyi, mit der die Familien zweier rivalisierender Ölmagnaten zu einem Monopolimperium zusammengefügt werden sollen. Vor dem Shopping-Center wird der rote Teppich ausgerollt, der Bräutigam verstreut einen Koffer voll Geldscheine. Letztendlich macht jedoch die Braut dem ganzen einen Strich durch die Rechnung: Sie läßt den Ölprinzen stehen und entscheidet sich für Area Boy. In der folgenden Konfrontation zwischen Arm und Reich wird deutlich, daß die Überlebenskriminalität von Area Boy und seinen Leuten ein Klacks ist verglichen mit den schrägen Deals, die zwischen den Ölmagnaten und dem Militärgouverneur abgewickelt werden.

Alle Szenen folgen dem Leitmotiv des Stückes, der Verbindung von schnellem Reichtum und anhaltender Armut: der schwunghafte Organhandel – sei es auf dem nigerianischen Binnenmarkt für allerlei Zauberpraktiken oder als wohlorganisierter Außenhandel; der Touristennepp der Area-Boys und die Rambo-haften Praktiken der ausländischen Geschäftsleute oder das katastrophale Transportwesen, bei dem Kinder und Schwächere buchstäblich unter die Räder kommen. Und immer wieder tritt das Militär in Erscheinung, allerdings weniger als Ordnungsmacht, denn als Terrorinstrument, mit dem Angst und Schrecken, aber auch Verachtung unter der Bevölkerung verbreitet wird.

Innerhalb der Vielfalt dieser kabarettartigen Szenen sind zwei Themen durchgängig präsent: die Ordnungsmacht der Area-Boys sowie die anhaltende Hoffnung des kleinen Mannes auf einen Neuanfang. Außerhalb der staatlichen Ordnung haben die Area-Boys an der Basis ihre eigene (Gauner-)Ordnung fest etabliert. Sie haben ihre „Verwaltungsbezirke" untereinander aufgeteilt, sie treiben

„Abgaben" und „Gebühren" ein. Obgleich die Methoden rüde sind, garantieren sie doch dem einfachen Mann auf der Straße ein Mindestmaß an Ordnung. Die Area-Boys haben sich zu einem Element sozialer Stabilisierung entwickelt, während sich die offizielle Staatsmacht vom Volk längst verabschiedet hat.

Soyinka hatte bereits 1992 in Lagos mit einzelnen Szenen für Area Boy in Workshop-Arbeit experimentiert, und schon im ersten Strategiepapier für 'africa '95' war von einer nigerianisch-britischen Koproduktion die Rede. Obwohl weder der Name des Autors noch der Titel des Stücks genannt wurden, zweifelte niemand daran, daß es sich um „den neuen Soyinka" handelte. Für die Premiere war das Nationaltheater in Lagos vorgesehen, später sollte die Produktion dann in London in einem der sogenannten „major venues", dem Royal Court Theatre gezeigt werden.

Diese Pläne sollten sich nicht ganz erfüllen. Die Militärs zogen Soyinkas nigerianischen, dann seinen UNO-Pass ein, um ihn am Verlassen des Landes zu hindern. Soyinka setzte sich illegal ab. Spätestens als er sich über die heimischen Machthaber in einem BBC-Interview lustig machte – „Ich war mit Freunden auf einem Jagdausflug und

Das Stück **„The Beatification of Area Boy"** von Wole Soyinka wird im September in Zürich, Genf, Bern und Basel und vom 02. – 05. Oktober im Podewil in Berlin aufgeführt. Nähere Informationen sind erhältlich bei: Nàwáo-Produktion Zürich, Röntgenstr. 4, 8005 Zürich, Tel./ Fax: (00 41) 1-271 50 60.

fand mich plötzlich ganz unerwartet auf dem Gebiet der Republik Benin wieder" – und zudem die Regierung in einer Reihe von Artikeln in.den großen internationalen Zeitungen bloßstellte, war klar, daß die nigerianisch-britische Koproduktion nicht mehr in Frage kam. Ob die Sorge um diplomatische Verwicklungen mit Nigeria auch die Türen zu den großen Londoner Theatern geschlossen hat, bleibt der Spekulation anheimgestellt. Mit Unterstützung Soyinkas alter Alma Mater, der Universität in Leeds, kam *The Beatification of Area Boy* schließlich am West Yorkshire Playhouse zur Weltpremiere.

Soyinka ist auf den englischen Bühnen kein Unbekannter. Er selbst arbeitete nach Auftritten bei der Studiobühne in Leeds am Royal Court in der Regie. Darüber hinaus gehören seine Stücke zum Repertoire einiger Bühnen in England. *Death and the King's Horseman* wurde in einer aufsehenerregenden Inszenierung am Royal Exchange Theatre in Manchester gespielt. Man sah dem „neuen Soyinka" also mit Erwartung entgegen. Nach dem eskalierenden Schlagabtausch zwischen dem Militärregime und dem Nobelpreisträger kündigte sich das neue Stück auch als eine Fortsetzung dieser Auseinandersetzung auf der Bühne an, als Politsatire von tagespolitischer Aktualität. Während der Stil seiner frühen Politsatiren durch Verschlüsselungen und Entschlüsselungen gekennzeichnet war, scheint der Soyinka der 90er Jahre gleich zur Sache kommen zu wollen. Bereits in seinem letzten Stück *From Zia with Love* über das Drogenkartell zwischen Pakistan und Nigeria hatte Soyinka einen neuen, enthüllungsjournalistischen Ton angeschlagen. In *A Play of Giants* über die Dikatatoren Amin und Bokassa oder in *Opera Wonyosi* über die nigerianische Leibwächtermafia am Hofe des zentralfrikanischen Kaisers Bokassa, machte Soyinka seine Negativbilanz afrikanischer Politik an den Personen fest. Eine Einschätzung, die Soyinka übrigens auch in seinen Interviews der letzen beiden Jahre immer wieder bekräftigte.

Als leichtfüßig komödienhaftes Stück knüpft *Area Boy* auch offenkundig an die frühen Gaunerkomödien an, die *Brother Jero Stücke* und *Requiem for a Futurologist*. Damals, 1983, hatte Soyinka mit diesem Stück über den populären Fernsehfuturologen Dr. Goodspeak, der zum Entsetzen der Nation das Ende des Ölbooms prophezeit, eine Signalwirkung innerhalb der intellektuellen Opposition des Landes ausgelöst. Heute ist Nigeria intellektuell praktisch ausgetrocknet. Anders als vor 10–12 Jahren, als Soyinka mit seinem Guerilla-Theater vor dem Parlamentsgebäude auftauchte und in einer Blitzaktion Protest gegen die Regierung formulierte, kann er sich heute der Unterstützung aus nigerianischen Intellektuellenkreisen nicht mehr sicher sein. Wer als Intellektueller im Exil nach Hause will oder als Intellektueller im Lande ins Ausland reisen möchte, glaubt gut daran zu tun, keine erkennbare Verbindung zu Soyinka zu haben. Man könnte ja, wie der Meister selbst, seinen Paß und damit das letzte Stückchen Freiheit auch noch verlieren.

Andererseits: Daß der Text des Stückes in Nigeria offiziell nicht erhältlich ist oder das Stück dort nicht aufgeführt werden kann, heißt noch lange nicht, daß Soyinka von seinem Publikum vollkommen abgeschnitten wäre. Die BBC strahlte einen Mitschnitt von *Area Boy* im World Service aus, Tunji Oyelanas Songs wurden im Afrika Service mehrfach gesendet. In London lebende Nigerianer sammeln Zeitungsartikel, schneiden Fernsehsendungen mit und innerhalb einer Woche sind diese Informationen auch in Lagos zu haben. (So lief das auch mit den Sendungen über Saro-Wiwa und die Ogoni.)

Was die künstlerische Konzeption anbelangt, ist das Stück keine Novität, sondern in seinen Einzelelementen durchaus konventioneller Soyinka. Er greift bewußt auf seine alten und bei seinem Publikum beliebten Formen zurück: das Gaunerstück, die Politsatire und nicht zuletzt das Musical, was dem Stück eine unerwartete Frische verleiht. Seit *Opera Wonyosi*, seiner Bearbeitung der Drei-Groschen-Oper, hatte Soyinka Musik nur noch sparsam verwendet. Abgerissen schien seine Verbindung zur populären Form der Yoruba Folk Opera, seine Vorliebe für Brechts Theatersongs. Erst mit *The Beatification of Area Boy* läßt er diese Musiktradition wieder aufleben – mit Tunji Oyelana als musikalischem Leiter, mit dem er schon seit vielen Jahren zusammenarbeitet.

Soyinka hat sein neues Stück als Lagosian Kaleidoscope bezeichnet. Damit deutet er an, daß es sich hier um Szenen aus dem alltäglichen Leben in Lagos handelt, die zwar durchaus Anspruch auf Wahrheit und Authentizität erheben, aber nicht unbedingt im juristischen Sinne belegt sind. Wahrheit und Authentizität auf der Bühne basieren ja weitgehend auf dem Rapport zum Publikum, auf der Identifikationsbereitschaft der Zuschauer mit dem Bühnengeschehen. Und hierbei spielen Oyelanas Songs zu Soyinkas Texten eine wichtige Rolle. Der Thema-Song *I love my Lagos, I no go lie* ist die Neuauflage jenes alten Highlife-Songs, den Soyinka schon 1983 als I love Nigeria ... mit seiner Guerilla-Truppe populär gemacht hatte. Für die Straßenszenen dominiert der Highlife-Stil à la Bobby Benson, die Strafgefangenen, die zur Stadtreinigung abkommandiert sind, rappen sich ihren Frust vom Leib, und der arrogante Offizier singt eine pompöse Opernarie des melodramatischen Genres.

Darüberhinaus kommt der Anspruch auf Authentizität in der Tatsache zum Tragen, daß Soyinka die Zufälligkeiten seines Lagoskaleidoskops in einen historisch verbürgten Rahmen gebettet hat: Die Zerstörung des Slums Marocco und die gewaltsame Vertreibung seiner ca. 1 Million Bewohner im Jahre 1990. Das stärkt auch die Glaubwürdigkeit der Atmosphäre der übrigen Szenen, obwohl sie offenkundig erfunden sind.

Soyinkas Stück hatte Weltpremiere an dem Tag, als das Todesurteil gegen Ken Saro-Wiwa gefällt wurde. Die beste Vorstellung – so Tunji Oyelani – war die am Tag der Hinrichtung Ken Saro-Wiwas. Die ganze Truppe stand unter Schock und hat ihre Verzweiflung und ihre Wut in die Vorstellung gelegt.

Die letzte Vorstellung im West-Yorkshire Playhouse (am 25. 11. '95) war dem Andenken an Ken Saro-Wiwa gewidmet mit Wole Soyinka als Hauptredner.

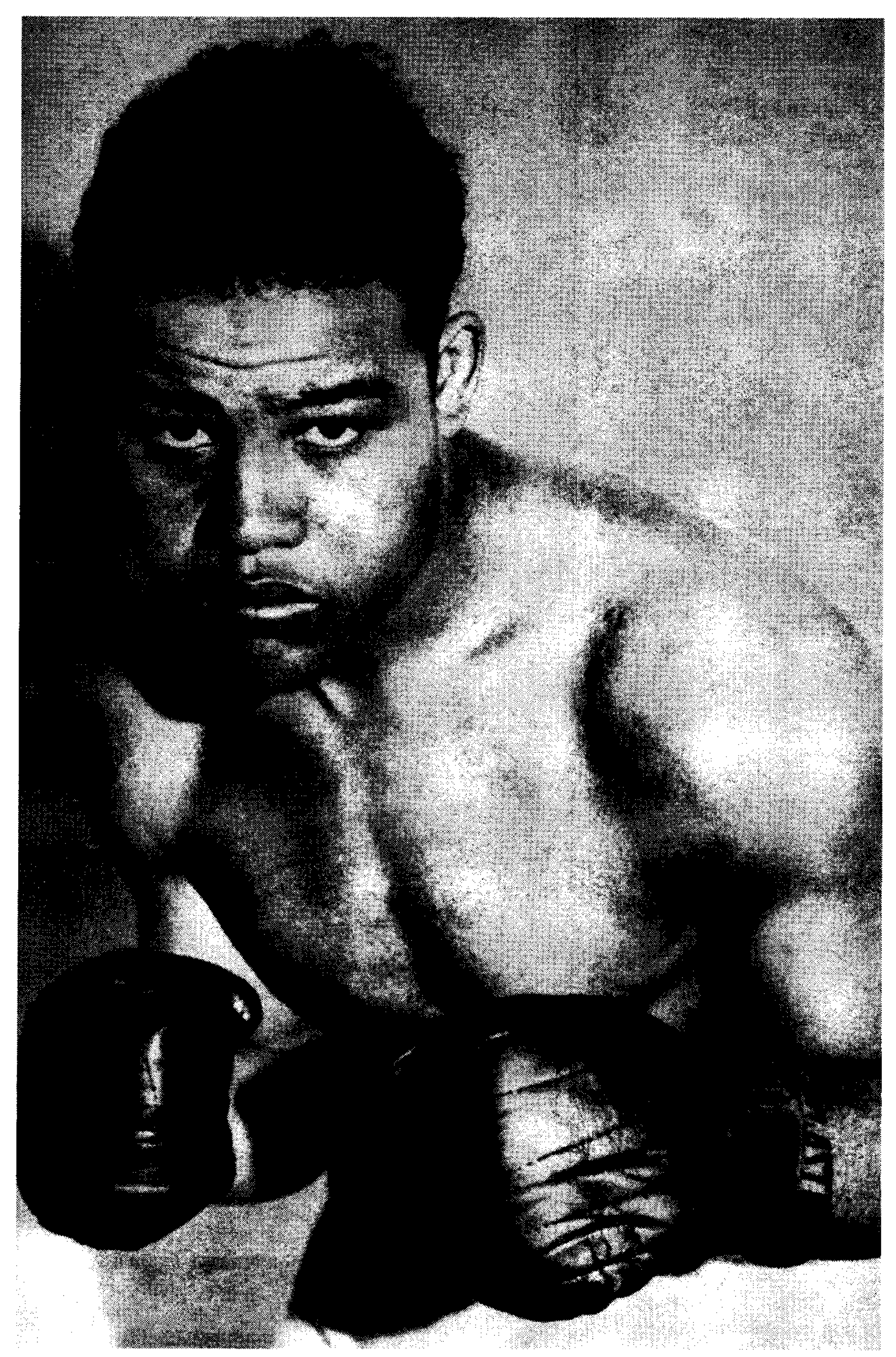
Eckhard Breitinger

Wole Soyinka: The Beatification of Area Boy. Ein Kaleidoskop aus Lagos, Methuen Playtexts, London 1995. Weltpremiere im West Yorkshire Playhouse in Leeds, Regie: Jude Kelly

Eckhard Breitinger arbeitet am Institut für Afrikastudien der Universität Bayreuth. Er hat Theater und Literatur an verschiedenen Universitäten in der Karibik und in Afrika gelehrt und gibt die Reihe Bayreuth African Studies heraus.

Uncle Toms Haken

Sport und Stereotyp: Das Los schwarzer Boxer – Teil I



Für viele verkörpert der Boxsport alles, was am modernen Sport verdammenswert ist. Was symbolisiert besser die Grausamkeit der kapitalistischen Ordnung und die destruktive Aggression des patriarchalischen Individualismus als der Boxkampf? Gibt es ein entwürdigenderes Schauspiel als das zweier menschlicher Wesen, die dafür bezahlt werden, sich gegenseitig körperlich zu züchtigen? Und doch kann sich auch in diesen Tiefen Widerstand regen.

Preisboxen ist die erste Form der kommerzialisierten Freizeitgestaltung, die in England Mitte des 18. Jahrhunderts entstand. Als Geburtshelfer fungierten die rasche Verstädterung, die Ausbreitung von Marktbeziehungen und eine ehrgeizige Elite, die sowohl über Zeit als auch über Geld verfügte, das sie verschwenden konnte. So wie das Finanzkapital die industrielle Revolution vorantrieb, nährte es auch den modernen Sport.

Zwar erscheint dieser Sport heute in hohem Maß individualistisch, aber die Boxer selbst haben weniger Verfügungsgewalt über ihren Körper und über ihre Karriere als alle anderen Sportler. Sogar erfolgreiche Boxer sind – von wenigen Ausnahmen abgesehen – wie Leibeigene von Veranstaltern, Managern und Fernsehgesellschaften abhängig. Wollen sie einen Titel erringen, müssen sie zahlreiche Akteure hinter den Kulissen zufriedenstellen. Die gute Leistung allein reicht nie. Wer aus einem Kampf bleibende Schäden davonträgt, ist auf Mildtätigkeit angewiesen. Niemand weiß das besser als die Generationen schwarzer Boxer. Für eine kleine Minderheit von Sklaven öffnete das Boxen ein Tor in die persönliche Freiheit, ebenso wie heute für eine winzige Minderheit der schwarzen Arbeiterklasse.

Diese lange Geschichte hat dem Boxsport einen besonderen Platz in schwarzen Milieus verschafft. Die Triumphe und Tragödien schwarzer Boxer, die von einer Elite weißer Manager abhängen, wenn sie vom Boxsport leben wollen, und von denen erwartet wird, daß sie sich im Privatleben den Normen der weißen Elite unterwerfen, haben den schwarzen Boxsport zu einer facettenreichen lebendigen Tradition werden lassen. Es ist erstaunlich, daß der Boxsport sein Überleben zum großen Teil der Brillanz schwarzer Boxer verdankt, derjenigen Menschen, die von ihm am meisten ausgebeutet und brutalisiert werden.

„Mir gefiel am Boxen nicht so sehr die Gewalt wie die Technik", schreibt Nelson Mandela, früher selbst Boxer. *„Es faszinierte mich, wie man sich bewegen mußte, um sich zu schützen, wie man eine Strategie fand, um anzugreifen und sich zurückzuziehen, wie man mit guter Taktik einen Boxkampf durchstehen konnte."* Für Mandela war das Boxen eine ideale Vorbereitung für den langandauernden politischen Kampf – aber nicht nur das. *„Boxen ist egalitär. Im Ring spielen soziale Stellung, Alter, Hautfarbe und Einkom-*

men keine Rolle. Wenn du deinen Gegner einkreist, ihn nach Stärken und Schwächen abtastest, denkst du nicht an seine Hautfarbe oder seine soziale Stellung."

Mandela bietet hier eine Beschreibung an, die für den modernen Sport grundlegend ist: Die Gleichheit der Bedingungen auf dem Spielfeld. Sport ist für den Betrachter und damit für den Markt nur unter der Voraussetzung interessant, daß jedermann den gleichen Regeln unterworfen ist, auf gleich große Tore schießt und mit der gleichen Uhr gestoppt wird. Die Gleichheit auf dem Spielfeld ist weit mehr als das moralische oder ideologische Mäntelchen für einen Wettbewerb. Sie steht für die autonome Logik des modernen Sports. Das ist einer der Gründe für seine ungebrochene Beliebtheit bei den Massen und speziell bei den Besitzlosen.

Die Gleichheit in der Arena

Natürlich ist das Spielfeld mit seinen gleichen Bedingungen Teil einer Gesellschaft, die alles andere als gleich ist. Die Möglichkeit, am öffentlichen sportlichen Leben teilzunehmen, war immer ungleich wie auch die Behandlung, die einem Sportler dort zuteil wird, wie schwarze Boxer seit langem wissen. Man sollte nicht aus den Augen verlieren, daß der moderne Sport ein gigantisches kommerzielles Unternehmen ist: Die sportliche Arena mit ihren gleichen Bedingungen befindet sich im Besitz einer Elite.

Dennoch ist es unter den gleichen Bedingungen der sportlichen Arena möglich, die herrschenden Hierarchien von Nation, Rasse und Klasse herauszufordern und umzukehren. Der Sieg kann begrenzt und kurzfristig sein, aber er bleibt Realität. Daher ist es falsch, die Erfolge von Schwarzen im Sport nur als ein Zeichen ihrer Unterdrückung wahrzunehmen, es ist zugleich ein Zeichen von Kreativität und Widerstand, sowohl kollektiv als auch individuell. Die Gleichheit in der sportlichen Arena kann sowohl ein Gefängnis als auch ein Ausgangspunkt der Befreiung sein.

Jack Johnson wurde 1908 der erste schwarze Boxweltmeister. Er gewann seinen Titel in Sidney, Australien, weil keine amerikanische Stadt bereit war, den Kampf auszurichten. Ein weißer Ex-Weltmeister, Jim Jeffries, der sich bis dahin geweigert hatte, gegen schwarze Boxer anzutreten, und lieber den Boxsport aufgegeben hätte, als gegen Johnson anzutreten, wurde daraufhin wieder aktiv und schwor, den schwarzen Mann in seine Schranken zu verweisen. Der Kampf der beiden am Unabhängigkeitstag war das aufsehenerregendste Sportereignis, das in den USA bis dahin stattgefunden hatte, und Johnsons Sieg wurde in allen Milieus der Schwarzen gefeiert. Im Anschluß an den Boxkampf unternahmen weiße Gangs „Strafexpeditionen", die übelsten rassistischen Ausschreitungen dieses Jahrzehnts.

Johnson verkörperte den Alptraum des weißen Mannes. Nicht nur verdrosch er im Ring reihenweise weiße Helden, er tat dies auch noch mit einem Grinsen im Gesicht. Darüberhinaus bändelte er mit weißen Frauen an und versuchte nicht einmal, dies zu verheimlichen. Die weiße Presse haßte ihn und hetzte gegen ihn, schließlich war er gezwungen, ins Exil zu gehen, um einer Verurteilung wegen angeblicher Verstöße gegen die guten Sitten zu entgehen. Er war zweifellos zu seiner Zeit der bekannteste Schwarze in den USA, und die schwarzen Massen verfolgten seine Abenteuer mit großem Interesse. Die schwarze Bourgeoisie beobachtete sein Benehmen allerdings mit Unbehagen. Demoralisiert trat Johnson 1915 gegen die neue weiße Hoffnung Jess Willard an und verlor nach siebenundzwanzig Runden seinen Weltmeistertitel.

Nachdem Johnson den Titel des Schwergewichtsweltmeisters hatte abgeben müssen, erhielt fünfundzwanzig Jahre lang kein schwarzer Boxer eine Chance, um diesen Titel zu kämpfen. Jack Dempsey, einer der Heroen des US-amerikanischen Sports in den zwanziger Jahren, weigerte sich, gegen schwarze Herausforderer anzutreten. Als in den dreißiger Jahren Joe Louis die Bühne betrat, waren seine Manager und Sponsoren (schwarze Geschäftsleute aus Detroit) entschlossen, die mißlichen Begleitumstände von Johnsons Karriere zu vermeiden. Louis erhielt Unterricht in Tischmanieren und Rhetorik; man riet ihm, alles zu versuchen, seine Gegner k.o. zu schlagen, um nicht von den Launen rassistischer Schiedsrichter abhängig zu sein; man befahl ihm, nie zu grinsen, wenn er einen weißen Mann vermöbelte und vor allem, sich nie mit einer weißen Frau erwischen zu lassen. Louis wurde zu einem idealen Rollenbild für das schwarze Amerika erzogen.

„Uncle Tom" und „Böse Nigger"

Nicht nur Louis' bescheidenes Auftreten machte ihn für das weiße Establishment akzeptabel. Auch die besondere politische Situation dieser Zeit spielte eine Rolle. 1936 war er einem Deutschen, Max Schmeling, unterlegen, in einem Kampf, der von Naziideologen als ein Triumph arischer Überlegenheit gefeiert worden war. Die Revanche im Yankee-Stadion 1938 war wahrscheinlich das am stärksten beachtete Sportereignis, das es bis dahin je gegeben hatte, und ein Höhepunkt im Leben der schwarzen Bevölkerung der USA. Die Presse, die Kirchen, der Präsident und die Kommunistische Partei erklärten, es sei die Pflicht Louis', im Interesse Amerikas, des Antifaschismus und der „Neger", Schmeling die Birne einzuschlagen. Und in der Tat: Louis machte Schmeling innerhalb von zwei Minuten der ersten Runde nieder.

Nach diesem Kampf konnten die Schwarzen feiern, ohne Repressalien fürchten zu müssen. Louis hatte zwar einen Weißen verhauen, aber es war ein Deutscher und noch dazu ein Symbol des Nazi-Regimes. Louis boxte für *Amerika*, oder zumindest für das fortschrittliche Amerika des New Deal. Hier ließen sich „Amerikanismus" und Antirassismus miteinander vereinbaren. Überall lobte man Louis als „eine Zierde seiner Rasse" – nicht aufgrund seiner guten Leistung im Ring, sondern weil er in einem kritischen Moment den „amerikanischen Weg" bestätigt und verteidigt hatte. Die Elite der USA benutzte Louis, um sich die Unterstützung der Massen für einem Krieg gegen Deutschland und Japan zu sichern. Für die Kommunistische Partei der USA symbolisierte der Kampf Schmeling gegen Louis den Kampf zwischen Faschismus und Demokratie. Am Tag des Kampfes organisierten die Kommunisten „Joe Louis-Radio-Parties" in schwarzen Wohngebieten. Sowohl die Kommunisten als auch die Elite betonten die „Würde", mit der Louis sein Volk repräsentiert und dem Boxsport Ansehen verschafft hatte – obwohl sie bis dahin beides verachtet hatten.

The Good and the Bad

Die Symbolik war allerdings nicht völlig willkürlich, sondern löste vielmehr das Gleichheitsversprechen des modernen Sports ein: Unter laborartigen Bedingungen wurde die Theorie der arischen Überlegenheit getestet. Insofern stand der Sieg von Louis wie auch der von Jesse Owens bei der Berliner Olympiade 1936 für die „wissenschaftliche Zurückweisung" dieser Theorie – sichtbar für Millionen von Menschen.

Dies machte Louis zur Speerspitze einer Volksfront, in der Schwarze aber nach wie vor eine untergeordnete Rolle einnahmen. Louis tat alles, was das weiße Establishment von ihm verlangte, und endete doch bankrott und erniedrigt. Obwohl die Navy allgemein als die rassistischste Waffengattung der amerikanischen Armee bekannt war, spendete er die gesamten Einnahmen eines Kampfes für den Navy-Relief-Fund. Seine letzten Jahre verbrachte Louis schließlich in Las Vegas, wo ihn die Casino-Besitzer dafür bezahlten, daß er die Spieler begrüßte.

Den späteren schwarzen Boxern stand das abschreckende Beispiel dieser beiden Weltmeister Johnson und Louis immer vor Augen. Offenbar gab es nur diese beiden gleichermaßen tragischen Rollen: den „bösen Nigger" und den „Onkel Tom", wie man sie in den 60er Jahren nannte. Sonny Liston und Floyd Patterson, die beiden Schwergewichtsweltmeister vor Cassius Clay, fügten sich ebenfalls in die alte Polarität.

Wie Mike Tyson stammte Floyd Patterson aus den Slums von Brooklyn, wurde von Cus D'Amato trainiert und aus der Jugendkriminalität gerettet. Im Gegensatz zu Tyson stieg der betont friedfertige, bescheidene und fromme Patterson zum Helden des weißen Amerika auf. Er war der jüngste Schwerge-



Schmeling gegen Louis: Der „Neger" schlägt zurück

wichtsweltmeister, den es je gab, erhielt Einladungen ins Weiße Haus, heiratete eine weiße Frau, besaß ein Haus in einer weißen Gegend und wurde zu einem Symbol des integrationistischen Ideals. Mehrere Jahre lang schützte D'Amato Patterson vor Sonny Liston, dem gefährlichsten Herausforderer und härtesten Schwergewichtsboxer der Szene. D'Amato konnte sich das leisten, denn absolut niemand wollte, daß Sonny Liston Schwergewichtsweltmeister würde.

Seit Jack Johnson war Liston der unbeliebteste schwarze Sportstar. Mit achtzehn lernte er im Staatsgefängnis von Missouri Boxen und wurde kurz nach seiner Freilassung Profi. Zunächst verdiente er zwischen seinen Kämpfen sein Geld als Schuldeneintreiber für die lokale Gangsterszene. 1956 wurde er festgenommen und zu neun Monaten Haft verurteilt, weil er einen Polizeibeamten angegriffen hatte. Das erschwerte seine Zulassung zu Boxkämpfen und brachte ihn in größere Abhängigkeit von Gangstern. Außerdem machte es ihn zum Freiwild für jeden weißen Polizisten. 1962 hatte er bereits 19 Festnahmen hinter sich. Als er Philadelphia verließ, um nach Denver zu ziehen, erklärte er der Presse: *„Ich würde lieber ein Laternenpfahl in Denver sein als der Bürgermeister in Philadelphia."*

Sonny Liston war Analphabet, aber intelligent. Trotz seines Vorstrafenregisters und seiner Verbindungen zum Gangstermilieu, die immer wieder dazu herhalten mußten, ihm einen Meisterschaftskampf zu verweigern, blieb er großzügig und sensibel. Er kam aus der Anonymität der amerikanischen Unterschicht und wurde dafür bestraft. Als mürrisch, gewalttätig, unwissend und bedrohlich dargestellt, diente er als gutes Feindbild für Journalisten, Boxfunktionäre und Politiker. Die Führer der Schwarzen straften ihn mit Mißachtung, weil ein Straßenköter wie er nicht in ihr ordentliches, gemäßigtes, gewaltloses Image paßte. Die NAACP ging sogar so weit, Patterson darum zu bitten, ihm einen Titelkampf zu verweigern.

Schließlich bekam Liston doch noch seine Chance. Zum einen wollte Patterson nicht den Eindruck erwecken, sich vor Sonny zu drücken. Vor allem aber wurde den Veranstaltern und Funktionären klar, daß Sonnys Ausschluß den Weltmeistertitel noch mehr in Verruf bringen würde, als wenn man ihm den Titel gäbe. Die Öffentlichkeit unterstützte Patterson, wollte aber, daß er seine Überlegenheit im Ring unter Beweis stellte.

So wurde das Terrain für einen Kampf bereitet, der mit fast so viel Symbolgehalt aufgeladen war wie der zwischen Louis und Schmeling. „Sports Illustrated" zog die Verbindungslinie zum Kalten Krieg: *„Heute und in diesen Zeiten können wir uns einen amerikanischen Schwergewichtsweltmeister mit Listons unsauberer Vergangenheit nicht leisten."* Der Präsident des Nationalen Boxsportverbands versuchte erst gar nicht, seine Voreingenommenheit zu verstecken: *„Meiner Meinung nach ist Patterson ein guter Repräsentant seiner Rasse, und ich glaube, ein Schwergewichtsweltmeister sollte ein Mann sein, zu dem unsere Kinder aufschauen können."* Liberale Ikonen wie John F. Kennedy oder Eleanor Roosevelt unterstützten Patterson.

Welche Rolle, welche Modelle?

In der Tat wollte mit Liston niemand etwas zu tun haben. Eine Ausnahme bildete Malcom X, der erklärte, er hoffe, Liston würde Patterson windelweich schlagen. Malcom war sauer über einige Bemerkungen, die Patterson über die „Nation of Islam" gemacht hatte. Er betrachtete ihn und alle schwarzen Boxer als Sklaven weißer Geldleute. Nachdem er Cassius Clay getroffen hatte, sollte er seine Ansicht noch ändern.

Liston selbst schien sich in die ihm zugewiesene Rolle zu fügen. *„Ein Boxkampf ist wie ein Cowboyfilm"*, sagte er, *„es muß einen Guten und einen Bösen geben. Die Leute zahlen dafür, mich verlieren zu sehen. Aber in meinem Cowboyfilm gewinnt immer der Böse."* Wie zu erwarten war, schlug Liston Patterson in der ersten Runde k.o., bei der Revanche ein halbes Jahr später wieder. Die Presse erklärte ihn nun für „unbesiegbar" – wenn sie auch nach wie vor der Meinung war, daß jemand anderes Weltmeister sein sollte.

Die Funktion von Rollenvorgaben dieser Art ist es, die Demokratie im Sport einzuschränken. Die Gleichheit auf dem Spielfeld machte es Schwarzen zwar möglich, im Sport Erfolg zu haben. Dieser Erfolg mußte jedoch in Grenzen gehalten und modifiziert werden, um Botschaften zu vermitteln, die im Interesse des weißen Establishments lagen. Aber nicht nur weiße, sondern auch schwarze Eliten verlangten von schwarzen Sportlern, als Vorbild für die übrige schwarze Bevölkerung zu fungieren. Sowohl im Sport als auch im Privatleben sollten sie nach den Vorstellungen der Eliten Beispiele für angemessenes Verhalten und anständiges Benehmen liefern. So sorgte die Elite dafür, daß trotz ihrer scheinbaren Anarchie die Gleichheit der sportlichen Arena zu einem Spiegelbild ihrer Vorstellungen von der Welt einschließlich ihrer Vorstellungen über die Rassenfrage wurde.

Seit Ende des 19. Jahrhunderts ist der aus dem Amateursport abgeleitete „Gentlemen's Code" benutzt worden, um den Erfolg der Schwarzen zu relativieren oder herabzusetzen. Da das schwarze Rollenmuster von oben her definiert wird, enthält es einen grundlegenden Widerspruch. Zweck dieser Rollenvorgaben ist es, Schwarzen vorzuführen, wie man innerhalb der herrschenden Gesetze und guten Sitten zum Erfolg kommen kann. Für die große Masse bleibt dieses Ziel im Rahmen der bestehenden Bedingungen jedoch unerreichbar. Hinzu kommt, daß die angebotenen Modelle vorwiegend männlich sind (im Fall des Boxens ausschließlich männlich). Der weiblichen schwarzen Bevölkerung wird eine ausschließlich passive Rolle zugewiesen: Sie soll dem Vorbild nicht nacheifern, sondern es einfach nur bewundern.

Je mehr die schwarzen Sportstars die Menschen an die negativen Seiten ihres Lebens erinnern, an die Unterdrückung, der sie ausgesetzt sind (so wie Sonny Liston), desto weniger werden sie als Vorbild für die schwarze Bevölkerung akzeptiert. In den meisten Fällen haben die Pflichten eines Vorbilds die schwarzen Sportstars ihrer Anhängerschaft entfremdet. Indem er seine Pflichten als Vorbild radikal umdefinierte, hat Muhammad Ali dies alles verändert. Er entwickelte ein neues Politikverständnis, das ihn in die Lage versetzte, mit seinen Fans in einer neuen Weise umzugehen. Er ließ die alte stereotype Dualität hinter sich, „Onkel Tom" auf der einen und den „bösen Nigger" auf der anderen Seite. Ihm gelang es, wenn auch nur vorübergehend, den Widerspruch der Rollenvorgabe für Schwarze aufzuheben.

Mike Marqusee

Gekürzte Fassung des englischen Originalbeitrags „Sport and stereotype: from role model to Muhammad Ali" aus **Race and Class,** 36, 4 (1995) übersetzt von Christian Neven – du Mont. Der zweite Teil des Beitrags befaßt sich mit der sportlichen und politischen Biographie Muhammad Alis. Der gesamte Artikel ist über das iz3w für 6,– DM in Briefmarken zu beziehen.

Formenvielfalt für den Weltmarkt

In Leipzig kamen vom 17. bis 23. Juni zur Konferenz der Welternährungsorganisation FAO VertreterInnen von Regierungen und multinationalen Organisationen zusammen, um internationale Verträge und Programme zur Erhaltung und Nutzung von pflanzengenetischen Ressourcen zu beraten. Das Treffen galt als Vorbereitung für die FAO-Konferenz in Rom im Herbst dieses Jahres.

Das Vorkommen und die Formenvielfalt von Nutzpflanzenarten, geschaffen in tausenden von Jahren der Ackerbaukultur, ist höchst ungleichmäßig über den Globus verteilt. Wie wenige dieser Arten dabei ursprünglich in den gemäßigten Klimazonen des Nordens beheimatet sind, das fand in den 20er und 30er Jahren dieses Jahrhunderts der sowjetische Pflanzenforscher Nikolaj Iwanowitsch Vavilov heraus. Bei seinen Expeditionen in den Nahen Osten, nach Afrika, Süd- und Nordamerika und nach Asien sammelte und kartierte Vavilov Anbausorte über Anbausorte. Er kam zu dem Schluß, „daß der Grad an Vielfalt ein Indiz dafür sei, wie lange eine Fruchtart in der betreffenden Gegend kultiviert wurde". Je länger sie angebaut wurde, desto größer wurde ihre Vielfalt. Diese Zentren der Formenvielfalt einer Pflanzenart bezeichnete Vavilov als „Ursprungszentren". Die Gebiete mit reichster Artenvielfalt, so seine weitere These, befänden sich etwa südlich des 40. Breitengrades. In diesen – überwiegend in Ländern des Südens liegenden – Regionen wachsen mannigfache Kultursorten von Nutzpflanzen und oft auch deren wilde Verwandte. Über koloniale Handelsströme und im Gepäck von MigrantInnen wanderten sie von Region zu Region.

Vor rund dreißig Jahren begann im Rahmen der FAO und anderer internationaler Foren die Diskussion darüber, daß die genetische Basis der Nutzpflanzen zu eng würde. Seitdem setzte sich auch der ökonomisch geprägte Begriff der „genetischen Ressourcen" durch. Um eine möglichst umfassende Kontrolle über Sammlungen dieses Rohstoffes und deren landwirtschaftliche Nutzung zu erlangen, wurde schließlich 1971 auf Empfehlung der Weltbank die Beratungsgruppe für Internationale Agrarforschung (CGIAR) gegründet. Unter diesem Dach fanden sich bis dahin privat finanzierte Agrarforschungsinstitute zusammen. CGIAR sollte als informeller Zusammenschluß privater und öffentlicher Institutionen für die rasche Verbreitung der grünen Revolution und die Gründung weiterer Agrarforschungszentren sorgen. In dem Konsortium, dem bis heute 16 vor allem im Süden angesiedelte Agrarforschungszentren inklusive deren ex-situ (nicht am Urprungsort) Sammlungen in Genbanken angehören, dominierten stets die wirtschaftlichen Interessen des Nordens. Allerdings waren die Besitzrechte an dem gesammelten und eingelagerten Material nie rechtlich geklärt. Erst 1994, nachdem die Weltbank handstreichartig versucht hatte, sich der Kollektionen von mehr als einer halben Million Proben Keimmaterial von Nutzpflanzen zu bemächtigen, wurden die Sammlungen der Schirmherrschaft der FAO unterstellt.

Die Pflanzenzüchtung, seit Jahrtausenden in den Händen bäuerlicher Gemeinschaften, ging seit der Wiederentdeckung der Mendelschen Erbgesetzte um die Jahrhundertwende zunehmend in die Labore von WissenschaftlerInnen über. Aus regionaltypischen Land- oder Lokalsorten wurden durch moderne Züchtungsmethoden Sorten entwickelt, die ständig steigende Erträge brachten und im monokulturellen Anbau viele der lokalen Sorten verdrängten. Die mittlerweile entstandene Saatgutbranche macht damit alljährlich Millionengewinne. Doch nach wie vor tun sich Politik, Wissenschaft und Industrie schwer damit anzuerkennen, daß der unschätzbare Reichtum an Biodiversität, auf dem die modernen Neuzüchtungen basieren, untrennbar verbunden ist mit dem überlieferten Wissen der Menschen, die diese Pflanzen vor Ort (in-situ) nutzen, sie bewahren, verbessern und verbreiten. Zwar wurden die Rechte bäuerlicher Gemeinschaften auf Anerkennung ihrer Leistungen in der Pflanzenzüchtung, sogenannte Farmer's Rights, schon 1989 in einem Beschluß der FAO niedergeschrieben. Und auch in der Agenda 21 wird darauf verwiesen, daß einzelne Staaten souveräne Rechte an eigenen biologischen Ressourcen haben. Doch bleibt bislang offen, wie ein solcher Anspruch von Individuen, Gruppen oder auch von Staaten auf einem zunehmend liberalisierten Weltmarkt, der lokale Bedürfnisse, soziale und kulturelle Erwägungen und Umweltfragen den Bedingungen transnationaler Konzerne unterordnet, eingelöst werden soll.

Ute Sprenger

Kampf der Schmutzwäsche!

Eine 'saubere' Produktion von Bekleidungsstücken durch den Einsatz von KonsumentInnenmacht – darauf zielt die europäische Clean Clothes Campaign, um die Arbeitsbedingungen in Süd und Nord zu verbessern. In Kooperation mit den PartnerInnen in der Dritten Welt will sich die Kampagne für die Umsetzung sozialer Mindeststandards in der Kleiderindustrie einsetzen.

Im Mittelpunkt der Kampagnenarbeit des bundesdeutschen Vorbereitungskreises stehen zur Zeit Nachforschungen zu bundesdeutschen Einzelhandelsunternehmen und deren VertragspartnerInnen in der Bekleidungsproduktion. Bislang ist noch offen, ob auf die Unterzeichnung einer 'Charta für den Fairen Handel mit Kleidung' durch Einzelhandelsunternehmen gedrängt oder andere Handlungsoptionen aufgegriffen werden sollen. Nähere Informationen bei:

Südwind
Lindenstr. 58–60, 53721 Siegburg
Tel.: 0 22 41/53 61 7

Nahrung, Arbeit, Wohnung, Gesundheit

Ein breites Bündnis deutscher Nichtregierungsorganisationen fordert die Bundesregierung zu einem stärkeren Einsatz für die sozialen Menschenrechte auf. Beklagt wird eine „Zweiteilung der Menschenrechte", da die im UN-System gleichrangigen Rechte auf Nahrung, Arbeit, Wohnung oder Gesundheit in der Praxis nach wie vor weniger Beachtung finden als die politischen Menschenrechte. In dem Appell an die Bundesregierung wird gefordert, ein internationales Beschwerderecht für die Opfer von Verletzungen sozialer Menschenrechte einzuführen, das es für die politischen Menschenrechte bereits seit langem gibt. Zudem soll der zuständige UN-Ausschuß in Genf, dem nur eine Fachkraft zur Verfügung steht, personell und materiell besser ausgestattet werden. Zum dritten wird verlangt, die UN-Sonderorganisationen Weltbank und IWF – die u.a. wegen der sozialen Folgen der Strukturanpassung und wegen der Zwangsumsiedlungen bei Großprojekten in der Kritik stehen – einer Berichts- und Rechenschaftspflicht gegenüber den UN-Menschenrechtsgremien zu unterstellen. Diese drei praktikablen und finanzierbaren Vorschläge werden außer von FIAN auch von zahlreichen deutschen NROs mitgetragen. Geplant ist eine breitere Kampagne zur Stärkung der sozialen Menschenrechte. Material dazu erstellt:

FIAN
Overwegstr. 31, 44625 Herne
Tel.: 0 23 23/49 00 99

Betr.: SPD gegen Bevölkerung

'blätter' Nr. 213

Liebe Freundinnen und Freunde,
die Qualität der Blätter des iz3w war in früheren Jahren deutlich besser. Der Gipfel der Oberflächlichkeiten ist aber die Meldung unter „kurz belichtet", wonach die SPD die Bevölkerung der Entwicklungsländer verantwortlich mache für die Probleme, deren Opfer sie sind. Aus einem sorgfältig ausgedachten Gesetzentwurf, in dem die Entwicklungspolitik zur Querschnittsaufgabe in allen Bereichen des politischen Handelns definiert wird, also zum Umbau im Norden ausgerichtet, wird auf 15 Seiten eine Zeile, aus dem Zu-



Alles Gute von der SPD

sammenhang herausgegriffen und böswilligst interpretiert.

Wer sich ernsthaft die Mühe gegeben hätte, die Positionen der SPD zum Bevölkerungswachstum zu hinterfragen, wäre leicht zu Aussagen gekommen wie den folgenden: „Aber selbst eine deutliche Steigerung der Entwicklungsanstrengungen und der gemeinsame Kampf gegen die Armut wären nicht ausreichend, wenn die Menschheit sich im gleichen Tempo vermehrt wie bisher. Das Bevölkerungswachstum in den meisten Ländern der Dritten Welt zehrt die mühsam errungenen Fortschritte mindestens auf. In vielen Ländern verschlechtern sich die Lebensbedingungen trotz großer Anstrengungen aufgrund des Bevölkerungswachstums."

„Entwicklungszusammenarbeit muß entscheidend dazu beitragen, den Einfluß der Frauen im Entwicklungsprozeß zu stärken. Entwicklung im Süden kann nur gelingen, wenn die Arbeit der Frauen nicht mehr unterbewertet wird. Die zentrale Rolle der Frau muß anerkannt und gefördert werden. Frauen müssen auf allen Ebenen an Entwicklungsplanungen und Entwicklungprojekten gleichberechtigt teilhaben. Entwicklung hat sich auch an ihren Interessen und Bedürfnissen zu orientieren. Eine Lösung der globalen Bevölkerungsprobleme ist ohne eine Verbesserung der gesellschaftlichen Struktur der Frau in den Entwicklungsländern nicht möglich. Nur wenn die Frau als Gleichberechtigte über die Kinderzahl mitbestimmen kann, ist die notwendige Verringerung der Geburtenrate zu erreichen. Ohne einen deutlich verbesserten Zugang von Frauen zu Bildung und Ausbildung werden alle Entwicklungsanstrengungen im Ergebnis zunichte."

Die ausgearbeitete Gesetzesinitiative der SPD hätte eine sorgfältigere Beschäftigung der Blätter mit diesem Thema mehr als verdient. Auch wer grün-alternativen Posititonen näher steht, macht sich unglaubwürdig, wenn dermaßen oberflächliche Interpretationen die eigenen Positionen untermauern sollen.

Roland Röscheisen

Wer sich selbst ein Bild über den Gesetzentwurf der SPD zur Entwicklungspolitik machen will, kann diesen anfordern bei:
SPD-Parteivorstand, Nord-Süd-Referat, Postfach 22 80, 53012 Bonn

Tagungshinweise

In Zusammenarbeit mit anderen Organisationen bietet der Arbeitskreis Entwicklungspolitik – Bildungswerk Seminare zu folgenden Themen an: **Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit** – Was bedeutet das? (13. – 15. 09. 1996); Kommunale Energiepolitik und globales Klima (26. 10. 1996); Klimabündnis und lokale Agenda – ein kommunaler Beitrag zur Zukunftssicherung? (09. 11. 1996); Stadtökologie und Stadtplanung (18. – 22. 11. 1996).
Nähere Informationen gibt es beim: Arbeitskreis Entwicklungspolitik – Bildungswerk, Burgstr. 1, 32602 Vlotho, Tel.: 0 57 33/9 57 37

Zum Thema **Das Landproblem in Paraguay**: Auswirkungen auf die Indigenas und die Campesinos findet vom Freitag, den 27. 09. 1996, bis Sonntag, den 29. 09. 1996, ein Seminar in der Deutschen Landjugend-Akademie Fredeburg e.V., Bonn-Röttgen statt. Informieren und anmelden kann man sich bis zum 15. 08. 1996 bei:
Paraguay Arbeitsgemeinschaft e.V., Eichenstr. 1, 48496 Hopsten, Tel.: 0 54 58/9 81 34, Fax: 0 54 58/9 81 35

Im Rahmen des BUKO-Seminares vom 6. – 8. September (in Radevormwald / NRW) soll ein **Überblick über die Geschichte revolutionärer Theorie und Praxis** wie z.B. über länderinterne und länderübergreifende Bewegungen (zapatistische Initiative), aber auch über das Erstarken von feministischen und indigenen Gruppen in Lateinamerika erarbeitet und diskutiert werden. Anmeldeschluß ist der 18. August 1996.
Vom 22. – 24. November 1996 ist in Munzel bei Hannover vom BUKO-Arbeitsschwerpunkt Rassismus und Flüchtlingspolitik ein Seminar zu „Auswirkungen der europäischen Flüchtlingspolitik im Verhältnis zur internationalen Deregulierungspolitik der Nationalökonomien" geplant.
Nähere Informationen gibt es beim: Bundeskongreß entwicklungspolitischer Aktionsgruppen, Nernstweg 32–34, 22765 Hamburg, Tel.: 0 40/39 31 56, Fax: 0 40/39 07 52 0

Seit 1992 unterstützt die Freundschaftsgesellschaft Berlin-Kuba die Heilpflanzenforschung an der Universität Pinar del Rio und den weiteren Ausbau einer Medikamentenfabrik für „grüne Medizin", die der regionalen Versorgung dienen soll. Dieses Jahr werden 3-wöchige **Arbeitsaufenthalte in der Landwirtschaft** organisiert (14. 09. – 5. 10. 1996 / 5. – 26. 10. 1996 / 26. 10. – 16. 11. 1996).
Weitere Informationen bei: Freundschaftsgesellschaft Berlin-Kuba e.V., Grimmstr. 6, 10967 Berlin, Tel.: 0 30/69 12 02 5

Das Deutsche Institut für tropische und subtropische Landwirtschaft bietet vom 26. 08. – 01. 09. 1996 einen Workshop an zu **Participatory Rural Appraisal**. Informationen zum Workshop sowie zu weiteren Seminaren des Institutes sind anforderbar bei:
Deutsches Institut für tropische und subtropische Landwirtschaft GmbH, Steinstr. 19, 37213 Witzenhausen, Tel.: 0 55 42/6 07-0, Fax: 0 55 42/6 07 39

Zeitschriftenschau

ZAG 19
Die *zeitung antirassistischer gruppen* befaßt sich im neuen Heft mit Einwanderungspolitik. Hinterfragt wird im Themenschwerpunkt die „plötzliche Liebe von CDUFDPSPDB90G zu einem Einwanderungsgesetz" auch vor dem Hintergrund der Asylrechtsentscheidung des Bundesverfassungsgerichts, auf die in zwei Beiträgen eingegangen wird. Daneben gibt es einen Beitrag zum „ideologischen Gerede von DEN ARBEITSPLÄTZEN" als „ein herrschendes Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen" und eine Replik auf den thematischen Schwerpunkt des letzten Heftes – Vietnam. 5,– DM. Bezug: ZAG/Antirassistische Initiative, Yorkstr. 59 HH, 10965 Berlin oder in linken Buchläden.

PROKLA 103
„Vom Gelde" – so der an das Buch des englischen Ökonomen Keynes erinnernde Titel der Juni-Ausgabe der *Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft.* Zweiter theoretischer Bezugspunkt ist Karl Marx. Mit den beiden „großen Häretiker(n) der ökonomischen Theorie" gerüstet, geht es im einzelnen um folgende Themen: „Die Transformation des Finanzkapitals"; „Über die Verselbständigung der Geldsphäre und andere Mißverständnisse"; „Elektronisches Geld im globalen Datennetz"; „Globale Finanzinnovationen, privates Computergeld und sozialisierte Schulden"; „Geldwäsche". Der abschließende Beitrag richtet sich „Wider die verhängnisvolle neue Bescheidenheit: Kapitalismus ohne Alternative". 18,– DM (im Abo: 14,50 DM). Bezug: Über den Buchhandel oder beim Verlag Westphälisches Dampfboot, Dorotheenstr. 26a, 48145 Münster.

„Totschicke" Kleider
Was die glitzernde Modewelt gerne vorenthält, nämlich wer unsere Kleider und wer die Gewinne macht, und auf welche Art und Weise unsere Jeans entsteht wird in der Werkmappe „'Totschicke' Kleidung – Zu welchem Preis?" aufgezeigt. Die Werkmappe informiert über die Globalisierung der Weltwirtschaft, über die textile Kette und die Arbeitsbedingungen in der Dritten Welt, v.a. in den Weltmarktfabriken Zentralamerikas. Erörtert werden Lösungsansätze, z.B. das Für und Wider von Sozialklauseln in internationalen Handelsabkommen, die Einfluß auf die untragbaren Produktionsbedingungen nehmen. 10,– DM. Bezug: Christliche Initiative Romero, Kardinal von Galen Ring 45, 48149 Münster.

SPEZIAL 103
Mit neuem Konzept und in neuem B5-Buchformat befaßt sich die *Zeitschrift gegen Kultur und Politik* damit, wie Thomas Ebermann und Rainer Trampert mit radikaler Kapitalismuskritik in die Talk Show kamen; warum man sein Geld ausgeben soll – Individualisierung und Massenkonsum und Krisentheorie; ferner mit dem tendenziellen Fall der Profitrate und der „Standort Deutschland"-Debatte. Cyberspace-Technologie und Weltmarkt, die Sexualitätsdebatte der neuen Frauenbewegung, die Subkulturindustrie und eine Diskussion über die Situation linksradikaler Medien sind weitere Themen auf den 128 Seiten. 16,– DM (Abo: 14,50). Bezug: Verlag Andere Seiten, Hintere Schöneworth 11, 30167 Hannover oder im linken Buchhandel.

Menschenrecht für die Frau 2/96
Die bisher als „Rundbrief" erschienene Zeitschrift von Terre des Femmes präsentiert sich mit neuem Titel und neuem Outfit. Schwerpunkt der ersten Ausgabe der jetzt unter dem Titel *Menschenrechte für die Frau* erscheinende *Zeitschrift für Frauenrechte* ist das Thema Frauen in der Textil- und Bekleidungsindustrie. Weitere Themen sind die Sexualstrafrechtsreform, das Hearing des Forum Menschenrechte zu „Vergewaltigung – Verbrechen an Frauen in Kriegs- und Friedenszeiten", eine Untersuchung zur Situation kurdischer Frauen in der Türkei und ein Beitrag zu Genitalverstümmelung in Deutschland in der Kinder- und Jugendgynäkologie. 6,50 DM (+ 1,50 Porto). Bezug: Bundesverband Terre des Femmes e.V., Postfach 2565, 72015 Tübingen.

Schwarzer Faden Nr. 58
Die Themen der Juni-Ausgabe der *Vierteljahresschrift für Lust und Freiheit* sind: Safwan Eid muß freigelassen werden. Über den Umgang mit rassistischen Brandanschlägen; Philippinen: Aufstandsbekämpfung mit deutschen Steuergeldern; „Fairer" Handel – Kaffeeboykott; „Dritte Welt"-Öffentlichkeit im Wandel; die Befreiung der Gesellschaft von den Männlichkeiten; Geschichte der linksradikalen Volksgesundheits- und Samariterbewegung und Ausschnitte aus Interviews mit dem amerikanischen Gesellschaftskritiker, Linguisten und Anarchisten Noam Chomsky. 8,– DM. Bezug: Schwarzer Faden, Postfach 1159, 71117 Grafenau.

ila 197
Als Themenschwerpunkt portraitiert die *Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* Tegucigalpa, die Hauptstadt von Honduras – auch deshalb, weil ihr vieles fehlt, „was nach Meinung von uns MetropolenbewohnerInnen eine Metropole ausmacht, zum Beispiel die allabendliche Auswahl zwischen zwei Dutzend Konzerten von Konzernen." In der Reihe „Eine Welt Wirtschaft" geht es um Maquilas in den USA. Ein Interview mit dem mexikanischen Schriftsteller Paco Ignatio Taibo II und ein Bericht vom Ya BASTA! – Kongreß in Berlin sind weitere Themen. 8,– DM. Bezug: Informationsstelle Lateinamerika e.V., Oscar-Romero-Haus, Heerstr. 205, 53111 Bonn.

Das Neueste...

läßt noch sechs Wochen auf sich warten. Aber dann: Nach fast 20 (!) Jahren nahezu unverändertem äußerem Erscheinungsbild haben wir uns – wie schon mehrfach angekündigt – dazu entschlossen, den 'blättern' ein neues, etwas zeitgemäßeres Gesicht zu geben. Alle, die immer noch nicht abonniert haben, müssen bei ihrem nächsten Besuch im Buchladen vielleicht etwas länger suchen... aber wir hoffen, es lohnt sich. Ebenso hoffen wir, daß sich die AbonnentInnen, die inzwischen unser eher nostalgisches Erscheinungsbild liebgewonnen hatten, dieses in den nächsten 10–20 Jahren auch mit dem neuen tun. Wir sind gespannt.

Bücher und Broschüren

Ralf Koch, **Medien mögen's weiß – Rassismus im Nachrichtengeschäft**. dtv, München Juli 1996, 278 S., DM 28,–.

Hans-Jürgen Burchardt, **Kuba – Der lange Abschied von einem Mythos**. Schmetterling, Stuttgart 1996, 264 S., DM 29,80.

Chenjerai Hove, Ilija Trojanow, **Hüter der Sonne – Begegnungen mit Zimbabwes Ältesten**. Frederking & Thaler, München 1996, 127 S.

Wulf D. Hund (Hrsg), **Zigeuner – Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion**. DISS, Duisburg 1996, 153 S., DM 18,– Bezug: DISS, Realschulstr. 51, 47051 Duisburg.

Brigitte Pilz, **Zum Beispiel Fairer Handel**. Lamuv, Göttingen 1996, 96 S., DM 9,80.

Institut für Asienkunde (Hrsg), **Shanghai – Chinas Tor zur Welt**. Hamburg 1996, 113 S., DM 28,– Bezug: Institut für Asienkunde, Rothenbaumchaussee 32, 20148 Hamburg.

Anja Schepke, **Wenn die Wirtschaft die Umwelt bedroht** – Stand und Perspektiven des Umweltschutzes in Vietnam. Berlin 1996, 75 S., DM 29,– Bezug: Deutsch-Vietnamesische Gesellschaft, c/o Dr. Jörg Wischermann, Mittenwalder Str. 25, 10961 Berlin.

Impressum

Hrsg.: Aktion Dritte Welt e.V. – Informationszentrum Dritte Welt, Postfach 5328, Kronenstr. 16 (Hinterhaus) D-79020 Freiburg i. Brsg., Tel.: 0761/ 74003, Bürozeiten: Mo.–Fr. 10–16 Uhr, Fax: 0761/709866
Zusammengestellt von: Monika Bierwirth, Tina Goethe, Stephan Günther, Martin Janz, Georg Lutz, Mechtild Maurer, Bernhard Merk, Jochen Müller, Christian Neven-du Mont, Christine Parsdorfer, Gerhard Rieger, Slađana Sakač, Ute Sikora, Christian Stock, Jörg Später, Sigrid Weber, Udo Wolter, Monika Würstlin, Eva Zányi.
Druck und Satz:
Druckhaus Dresden. Tel.: 0351/318700

Vertrieb für Buchhandel:
Prolit Verlagsauslieferung GmbH, Siemensstraße 16, Postfach 9, 35463 Fernwald (Annerod) Telefon: (0641)43071
Anzeigenschluß für Nr. 215:
(Druckfertige Vorlagen) 25. 8. 1996
Jahresabonnement (8 Ausgaben) im Inland: DM 60,– (für RentnerInnen, Arbeitslose, SchülerInnen, StudentInnen, Wehr- und Zivildienstleistende 50,– DM) Förderabonnement: DM 100,–. Im Ausland: Europa + 10,– DM, Welt + 30,– DM Porto/ Jahr), Kündigung bis zum Erhalt des letzten Heftes möglich. Ansonsten autom. Verlängerung.
Konten (Aktion Dritte Welt e. V.):
Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 148239-755
Postscheckkonto Basel Nr. 40-35899
Hypo-Bank Bregenz Nr. 10157108110
Einem Teil der Auflage liegen Prospekte von „Eirene" bei.
Eigentumsvorbehalt:
Nach diesem Eigentumsvorbehalt ist die Zeitschrift solange Eigentum des Absenders, bis sie dem Gefangenen persönlich ausgehändigt worden ist. Zur-Habe-Nahme ist keine persönliche Aushändigung im Sinne des Vorbehalts. Wird die Zeitschrift dem Gefangenen nicht persönlich ausgehändigt, so ist sie dem Absender mit dem Grund der Nichtaushändigung zurückzusenden.
Titelbild: Herby Sachs
Spenden:
Steuerliche abzugsfähige Spenden bitte auf Kto. 1249606 Volksbank Freiburg (BLZ 68090000).
Achtung: Kto.-Inhaber: Stadtsparkasse, Verw.-zweck: Durchlaufspende zugunsten Aktion Dritte Welt.
Diese Spenden beinhalten kein Abonnement!

Die Literaturseiten entstanden in Zusammenarbeit mit der Heinrich-Böll-Stiftung, Köln.
Die Rubrik Soziokultur wird vom Fonds Soziokultur e.V. gefördert.

Postvertriebsstück
Gebühr bezahlt

M 3477 F

iz3w
Postfach 53:
79020 Freib
ISSN 0933-